OBRAS COMPLETAS

TOMO VIII

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

DE

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

OBRAS COMPLETAS

TOMO VIII
(1958-1959)

SEGUNDA EDICIÓN

REVISTA DE OCCIDENTE
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1962
SEGUNDA EDICIÓN: 1965

Depósito legal: M. 3.319-1961. N.º Rgtro.: 1.293-46

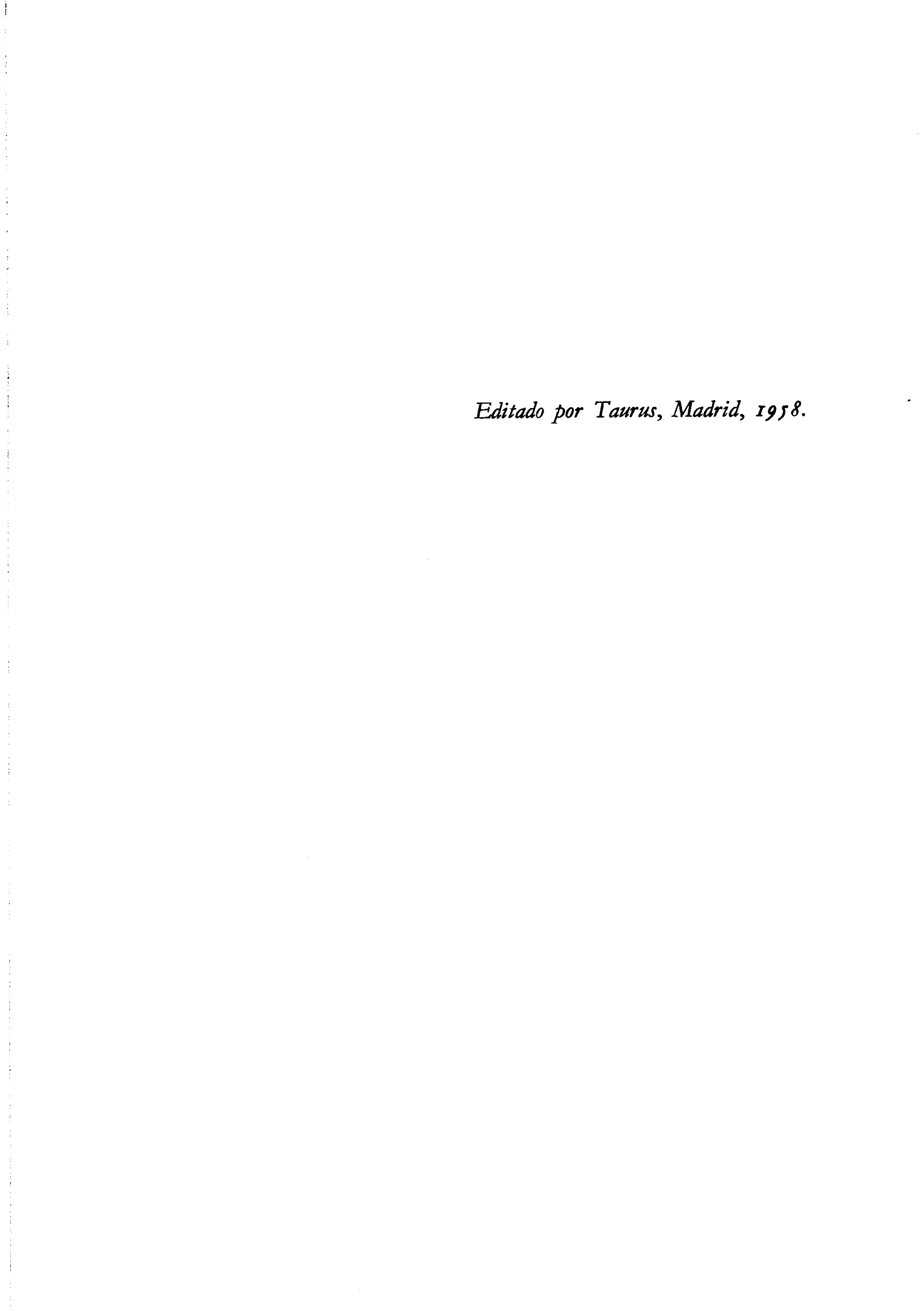
Impreso en España por
Talleres Gráficos de «Ediciones Castilla, S. A.». - Maestro Alonso, 23. - Madrid

ADVERTENCIA

Las obras inéditas de José Ortega y Gasset se editan simultáneamente, en su lengua original, en América y España, conforme a los manuscritos y originales dejados a su muerte por el gran filósofo. Incluirán extensos trabajos recientes que «la malaventura —según él escribió— parece complacerse en no dejarme darles esa última mano, esa postrer soba que no es nada y es tanto, ese ligero pase de piedra pómez que tersifica y pulimenta», y, en algunos casos, también escritos antiguos que el autor no coleccionó en ninguno de sus libros. Dado el rango eminente de su obra intelectual, creemos obligado editar sucesivamente la totalidad de su labor inédita, inclusive aquellos estudios que aparezcan inacabados y las notas o apuntes que puedan servir para orientar el trabajo de sus numerosos discípulos. Los escritos se publicarán tal y como se han encontrado; la compilación de los textos se ha encomendado a próximos y fieles discípulos, a quienes queremos manifestar nuestro agradecimiento por la devoción y el rigor que ponen en su tarea, y cuya intervención será en todo caso explícita e irá intercalada entre corchetes.

La editorial Revista de Occidente.

PRÓLOGO PARA ALEMANES


Editado por Taurus, Madrid, 1958.

NOTA PRELIMINAR

En unas páginas redactadas por Ortega para su utilización en el curso sobre *El hombre y la gente*, profesado en el Instituto de Humanidades madrileño, pero después omitidas, se hacía constar con motivo de aludir a la relación entre él y la fenomenología: «En un prólogo que escribí para mis traducciones en alemán, y que desde entonces y ya traducido por Helena Weyl obra en los archivos de mi editor germánico —la Deutsche Verlags-Anstalt—, expongo esa doctrina, pero los sucesos de Munich en 1934 me repugnaron tanto, que telegrafié prohibiendo su publicación.» El texto que tiene el lector en sus manos es ese inacabado *Prólogo para alemanes*.

No sabríamos encarecer la importancia de estas páginas para la mejor interpretación de la figura y la obra de nuestro pensador máximo. Ortega tuvo clara conciencia de la dificultad que una recta comprensión de su obra ofrecía al lector, y en un texto, que guarda cierto parentesco con este Prólogo, decía: «No hay grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla» (1). Pues bien, no parece aventurado afirmar que estas páginas, por las precisiones de carácter autobiográfico que contienen —además de las de orden filosófico—, son de las más expresivas y útiles para esclarecer esa obra «muy compleja». En ellas, como franqueándonos el acceso al recinto de su vida personal, Ortega se adelanta y nos dice, él, «quién soy yo», desde la altura de su vida en que fueron redactadas.

Los Compiladores.

---

(1) *Prólogo a una edición de sus obras*. En «Obras Completas», vol. VI.

I §

ESTO es ya demasiado... Lo demasiado a que me refiero es que mis libros alcancen en Alemania nuevas y nuevas ediciones. Esto no puede seguir así, por lo menos sin complementos, sin correcciones, sin advertencias. Por eso, cuando hace aproximadamente un año uno de los cómplices de ese hecho, el amable director de la *Deutssche Verlags-Anstalt* me comunicó que se había agotado *El tema de nuestro tiempo* y le urgía publicar la tercera edición, yo le rogué que suspendiera la publicación por lo menos hasta que le enviase un texto revisado y un prólogo dirigido a mis lectores alemanes. Yo no había encontrado tiempo ni humor para leer ese libro desde que lo escribí, hace unos doce años, y tenía la vaga impresión de que para lectores no españoles, que desconocen el resto de mi obra y mis cursos universitarios, expresaba muy defectuosamente la idea fundamental en él insinuada. Ahora bien, esto es lo que me parece demasiado. Bien está que yo no haya pretendido nunca —ya veremos por qué razones— que mis libros se traduzcan al alemán, bien está que, no obstante, una persona habitante a la sazón en Suiza decidiese hace unos años publicar esta obra para darla a conocer a un pequeño grupo de amigos suyos desconocedores del español, pero lo que no está ya tan bien es que la broma afectuosa de un grupo entusiasta se convierta, sin más, en plena seriedad pública, en ediciones y ediciones. Porque, si bien no estimo el libro como tal libro, algunas de sus ideas me importan mucho y tengo obligación de oponerme a que aparezcan informes e indefensas ante el gran público, ante los no íntimos. Esto revela ya al lector una cosa que ignoraba; a saber: que yo no soy hasta esta fecha responsable de que estos

volúmenes anden por los escaparates de las librerías alemanas. La culpable —hagamos la delación— es Hella Weyl, mi traductora, y el cómplice, el doctor Kilper, de la *Deutsche Verlags-Anstalt*. Así lo hice constar a este último al enviarle en una carta la autorización que el formalismo jurídico impone: descargaba sobre la traductora y sobre él, íntegra, la responsabilidad de la aventura. Después, aun corriendo el riesgo de parecer descortés, no he vuelto a escribir al editor para no hacerme, a mi vez, cómplice en la reiteración del delito. Solo el año pasado me dirigí a él rogándole que suspendiese la nueva edición y prometiéndole en fecha próxima las correcciones al texto y un pequeño mascarón de proa como prólogo. Pero la bohemia de mi vida, que procede de lo más contrario a la bohemia, de un exceso de obligaciones y trabajo difícil de imaginar por los alemanes, que pertenecen a un pueblo en que el trabajo está más diferenciado... (¿Creen ustedes que trabajan más que nosotros los del Sur, por lo menos más que algunos de nosotros? ¡En qué error están ustedes! Yo tengo que ser, a la vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, contertulio de café, torero, «hombre de mundo», algo así como párroco y no sé cuántas cosas más. Si esta *polypragmosyne* es cosa buena o mala, no es tan fácil de decidir.) Pero la bohemia de mi vida —digo— me impidió cumplir la promesa en la hora fijada y el editor —cuyo comportamiento conmigo ha sido ejemplar— se lamenta con amable quejumbre de que perjudico sus intereses. Ahora bien, me aterra perjudicar a nadie. Claro es que me sorprende un poco que esta pobre pequeña cosa que yo soy, menuda excrecencia brotada en los pliegues graníticos de una de las montañas más viejas del mundo —la sierra de Guadarrama—, resulte nociva, a una distancia de miles de kilómetros, para una excelente persona que vive en una ciudad tan bonita como Stuttgart. Por otra parte, en la periferia de nuestro ser que todos conservamos —el cutis del alma, esto es, sus «primeros movimientos», es siempre de niño—, esa zona donde la vanidad actúa —la vanidad es un residuo de infantilismo en la madurez—, no deja de producirme este hecho alguna ridícula satisfacción y me da gana, cuando voy por la calle, de decir a los transeúntes: ¿Saben ustedes? Yo perjudico a un editor alemán, al impedir la nueva edición de mis libros. ¡Sí, señores! ¡Yo! ¡Así es el mundo!

De suerte que la necesidad de no dejar indefensas mis ideas, uniéndose al deseo de compensar al editor por el placer que me ha ocasionado perjudicarle, me fuerzan a escribir este prólogo.

Pero el lector, al llegar aquí, dirá que son demasiados escrúpulos

y complicaciones en torno al hecho indiferente de que un libro se publique o no. *¡Pardon*, lector! No estoy conforme. Una de las cosas que la experiencia vital me ha enseñado es que, ante una visión medianamente perspicaz de la realidad, nada puede parecer indiferente: todo, aun lo que se juzgaría mínimo, produce efectos favorables o dañinos. La publicación en alemán de mis escritos, o es ventajosa, o es dañina para el lector alemán o para mí. *Tertium non datur.*

Y, por lo pronto, es dañoso para el autor que el lector no le conozca. Cuando Goethe decía que la palabra escrita es un subrogado de la palabra hablada decía una cosa mucho más profunda de lo que a primera vista parece. Esta: última, estricta y verdaderamente eso que solemos llamar «ideas», «pensamientos», no existe; es una abstracción, una mera aproximación. La realidad es la idea, el pensamiento de tal hombre. Solo en cuanto, emanando de él, de la integridad de su vida, solo vista sobre el paisaje entero de su concreta existencia como sobre un fondo, es la idea lo que propiamente es. Cuando la idea se refiere a un tema muy abstracto, como en la matemática, puede *prácticamente* prescindirse del hombre concreto que la ha pensado y ser referida al abstruso personaje que es *el* geómetra. Pero ideas referentes a auténticas realidades son inseparables del hombre que las ha pensado— no se entienden si no se entiende al hombre, si no nos consta *quién* las dice. El decir, el *logos* no es realmente sino reacción determinadísima de una vida individual. Por eso, *en rigor*, no hay más argumentos que los de hombre a hombre. Porque, viceversa, una idea es siempre un poco estúpida si el que la dice no cuenta al decirla con *quién* es aquel a quien se dice. El decir, el *lógos* es, en su estricta realidad, humanísima conversación, *diálogos* —διάλογος—, *argumentum hominis ad hominem*. El diálogo es el *lógos* desde el punto de vista del *otro*, del prójimo.

Esta ha sido la sencilla y evidente norma que ha regido mi escritura desde la primera juventud. Todo decir dice algo —esta perogrullada no la ignora nadie—, pero, además, todo decir dice ese algo a alguien —esto lo saben tan bien como yo los profesores, los «Gelehrte» alemanes, mas, crueles y despectivos, suelen olvidarlo.

Si el lector analiza lo que ha podido complacerle de mi obra, hallará que consiste simplemente en que yo estoy presente en cada uno de mis párrafos, con el timbre de mi voz, gesticulando, y que, si se pone el dedo sobre cualquiera de mis páginas, se siente el latido de mi corazón. Pero siga analizando el lector y entonces hallará la clave definitiva. El que yo esté presente en cada expresión no procede de ningún supuesto don mío, más o menos «genial», y mucho

menos —sería repugnante— de que, como Chateaubriand, me ponga yo en lo que escribo y obligue al lector a tropezarse conmigo —se reconocerá que casi nunca he hablado de mí—, *sino al revés:* todo proviene de que en mis escritos *pongo*, en la medida posible, *al lector*, que cuento con él, que le hago sentir cómo me es presente, cómo me interesa en su concreta y angustiada y desorientada humanidad. Percibe como si de entre las líneas saliese una mano ectoplásmica pero auténtica, que palpa su persona, que quiere acariciarla —o bien, darle, muy cortésmente, un puñetazo.

La involución del libro hacia el diálogo: éste ha sido mi propósito.

En la humilde buhardilla de Marburg, allá en lo más alto de la empinada ciudad, el admirable Nicolai Hartmann toca su violoncello. Yo le escucho. Tenemos veintidós o veintitrés años. La melodía siempre patética, casi de varón, que emite el *cello* hace sus giros y evoluciones en el aire como una golondrina. Por el ventanuco veo descender la ciudad, que vive agarrada al flanco del cerro, y llegar hasta el valle, por donde pasa el Lahn cantando siempre su canción ninguna.

Hartmann deja un instante quieto en el aire su arco, que, al separarse del *cello* y quedarse solo, se convierte momentáneamente en un pequeño arco salvaje, de pigmeo. Me dice:

—Usted, querido Ortega, tiene altruísmo intelectual.

Y luego vuelve a soltar la golondrina melódica que anida en el vientre rubio de su *cello*, del cual han salido más tarde cuatro o cinco magníficos libros.

Pero esta voluntad de contar con el lector en su más concreta realidad posible, este anhelo de precisar la puntería al escribir, tiene el inconveniente de reducir sobremanera el campo a que se dispara. Como luego veremos, todo lo que yo he escrito hasta este prólogo, lo he escrito *exclusivamente y ad hoc* para gentes de España y Sudamérica, que, más o menos, conocen el perfil de mi vida personal, como yo conozco las condiciones intelectuales y morales de la suya. He evitado siempre escribir *urbi et orbi*. Y he aquí que, contra mi voluntad, cediendo a demandas amistosas, estas páginas escritas para españoles y argentinos de una cierta fecha suenan de pronto junto a la Selva Negra, hablando en alemán a alemanes. ¿Se comprenden ahora mis escrúpulos, mi preocupación, mi inquietud? Yo hablaba a Juan, contando con Juan y contando con que Juan sabe quién le habla, y he aquí que, de pronto, me escamotean a Juan y me encuentro *diciendo lo mismo* a Pedro, con el que yo apenas contaba y del que estoy seguro que no me conoce. He aquí anulado mi propósito:

heme aquí en la situación que más detesto: «No se sabe quién» hablando a «no se sabe quién». Estamos en plena abstracción.

Se dirá que, al fin y al cabo, al contar con un hombre determinado se cuenta tanto más con lo humano en general, y que por eso, por lo que tiene de hombre en general, el lector alemán se siente aludido en mis escritos. ¡Una vez más, *pardon*, lector! Procuro siempre cumplir las normas de la buena educación —como el más anticuado *clubman* de Londres— y no me permito hablar nunca con nadie a quien no he sido presentado. Ahora bien, yo no he sido nunca presentado a ese señor que se llama «el hombre en general». Yo puedo escribir sobre él, como puedo escribir sobre el ornitorrinco, pero no puedo escribirle a él. No conozco al «hombre en general», no sé quién es, y en la medida en que sospecho quién es, he procurado evitarlo siempre.

Cuentan —sin insistir demasiado sobre la realidad del hecho—, que cuando se celebró el jubileo de Víctor Hugo fue organizada una gran fiesta en el palacio del Eliseo, a que concurrieron, aportando su homenaje, representantes de todas las naciones. El gran poeta se hallaba en la gran sala de recepción, en solemne actitud de estatua, con el codo apoyado en el reborde de una chimenea. Los representantes de las naciones se iban adelantando ante el público y presentando su homenaje al vate de Francia. Un ujier, con voz de estentor, los iba anunciando.

—*Monsieur le représentant de l'Angleterre!*

Y Víctor Hugo, con voz de dramático *trémolo*, poniendo los ojos en blanco, decía:

—*L'Angleterre! Ah, Shakespeare!*

El ujier prosiguió:

—*Monsieur le représentant de l'Espagne!*

Y Víctor Hugo:

—*L'Espagne! Ah, Cervantes!*

El ujier:

—*Monsieur le représentant de l'Allemagne!*

Y Víctor Hugo:

—*L'Allemagne! Ah, Goethe!*

Pero entonces llegó el turno a un pequeño señor, achaparrado, gordinflón y torpe de andares. El ujier exclamó:

—*Monsieur le représentant de la Mésopotamie!*

Víctor Hugo, que hasta entonces había permanecido impertérrito y seguro de sí mismo, pareció vacilar. Sus pupilas, ansiosas, hicieron un gran giro circular como buscando en todo el cosmos

algo que no encontraba. Pero pronto se advirtió que lo había hallado y que volvía a sentirse dueño de la situación. En efecto, con el mismo tono patético, con no menor convicción, contestó al homenaje del rotundo representante diciendo:

—*La Mésopotamie! Ah, l'Humanité!*

He referido esto a fin de declarar, sin la solemnidad de Víctor Hugo, que yo no he escrito ni hablado nunca para la Mesopotamia, y que no me he dirigido jamás a la Humanidad.

2 §

Puesto que mis libros no han sido escritos para la «humanidad», sino para españoles, su lectura por ojos alemanes tiene que carecer de ajuste. Solo la benevolencia que el alemán sabe emanar cuando no quiere frenarla, solo la generosidad cordial que brota del alemán a veces —*sobre todo cuando está desprevenido y se deja ser lo que auténticamente es*— han podido completar lo que desde su punto de vista faltaba a mis libros. Mas para que yo consienta que mis libros se sigan publicando en alemán es imprescindible un reajuste definitivo. Y este consiste en que yo explique a mis lectores de Alemania lo que han sido mis libros y, de paso, quién soy yo.

Y lo primero que necesito decir de mis libros es que propiamente no son libros. En su mayor parte son mis escritos, lisa, llana y humildemente, artículos publicados en los periódicos de mayor circulación de España.

Pero —dirá el lector— ¿no nos habían dicho que había usted estudiado en Marburg? Sí, lector, es verdad. He estudiado en Marburg y en Leipzig y en Berlín. He estudiado a fondo, frenéticamente, sin reservas ni ahorro de esfuerzo —durante tres años he sido una pura llama celtíbera que ardía, que chisporroteaba de entusiasmo dentro de la Universidad alemana. Con Nicolai Hartmann, con Paul Scheffer, con Heinz Heimsoeth he discutido sobre Kant y sobre Parménides—; muchas veces a media noche, en paseos sobre el camino nevado, que terminaban junto al paso a nivel, mientras cruzaba monstruoso el expreso de Berlín cuyos faroles rojos ensangrentaban un momento la nieve intacta. Luego he continuado años y años sumergido en la ciencia alemana hasta casi ahogarme. En algunas ciencias conozco casi íntegramente la producción alemana, la importante y la insignificante, y como tengo bastante buena memoria, no es imposible que al encontrar un hombre de ciencia de quinto o sexto orden le recite

un trabajo suyo aparecido hace muchos años en el rincón de una revista. Todo esto es verdad, pero también lo es que de mis estudios en Marburg, en Leipzig, en Berlín, saqué la consecuencia de que yo *debía* por lo pronto y durante muchos años... escribir artículos de periódico.

¿Cómo? ¿Por qué? Es toda una historia. Precisamente la que tiene que contar este prólogo al lector alemán.

Después de la Contrarreforma España pierde por completo contacto con Alemania. En cambio, desde 1700 la influencia de la cultura francesa va aumentando, progresa continuamente todo lo que la resistencia del alma española a dejarse invadir tolera. No olviden los lectores que les habla un hombre perteneciente a un pueblo caracterizado por sus «guerras de independencia» en el orden territorial y en el orden intelectual. Siempre, aun en sus horas de mayor postración, de mayor humildad, de menor fe en sí mismo, ha rehusado dignamente aceptar, sin más ni más, al triunfante de la hora. El miserable numantino no se humilla ante la magnificencia de Escipión, y el labriego de la áspera meseta castellana, abandonado de su aristocracia, de su rey, de su Estado, se rebela espontáneamente contra Napoleón antes que nadie lo hubiera osado. Y, caso paradójico, los españoles han solido cantar al vencido y no al vencedor. La *Farsalia* de Lucano moviliza sus exámetros en honor de Pompeyo sin ventura y no de César triunfante, y el *Quijote* es la epopeya del eterno y esencial derrotado.

Nadie ignora esto, pero como el presente prólogo intenta precisar el sentido de las ideas aquí impresas dibujando la fisonomía de *quien* las *dice*, conviene subrayar ante el lector que llevo en la sangre la más vieja experiencia de «resistencia», de «independencia». Pero hombre experimentado quiere decir hombre maduro. *Y hombre maduro es el que ha visto ya la espalda de las cosas.* Conste así.

Cuando yo tenía veinte años se hallaba España enormemente influída por ideas y formas de Francia. Añádase a esto un ligero influjo de ciertas cosas inglesas. De Alemania poco más que nada. Se ha hablado del famoso krausismo español. Pero los krausistas españoles eran lo que suele decirse excelentes personas y malos músicos. Han influido bastante y con noble sentido en la vida española, pero de Alemania conocían solo a Krause. Ni siquiera sobre Kant o los románticos contemporáneos de Krause tenían ideas claras. Comprenderá el lector que encontrarse en un desierto con el heteróclito Krause, así, aislado, sin precedentes, sin consecuentes, sin concomitantes, es una escena sobremanera cómica.

Debo, pues, mucho, mucho a Francia y considero que la influencia francesa fue en su hora muy beneficiosa para España. Esto lo dice un experimentado en «resistencia», en «independencia». ¡Qué le vamos a hacer! Pienso así. Mi propósito es presentarme ante los lectores alemanes tal cual soy precisamente para evitar que mis libros puedan ser nocivos al lector alemán. Necesito decir *por lo menos algo* de lo que pienso. Así el público alemán podrá *a tiempo* rechazarme, seguro de que no me quejaré. Agradezco profunda, íntimamente la atención que se me ha dedicado estos años. *Nada* podía satisfacerme más. La agradezco, pero no la mendigo ni la solicito. Si después de conocerme quiere el lector seguir leyéndome, bien. Si, por el contrario, me retira su estimación, bien también. No sé vivir si no es con las cuentas claras.

Pienso, en efecto, que toda cultura necesita periódicamente el enfronte con alguna otra. Y ese enfronte supone conocimiento, intimidad previa con ésta, en suma, influencia. Es más, pienso que se trata de uno de los dos hechos radicales en la historia humana. Uno es la aparición de culturas autóctonas, pero el otro es la fertilización de una por otra. Y considero escandaloso que un hecho de tan enormes dimensiones como este último, y tan constante en la historia, no haya sido investigado en cuanto a su estructura esencial ¿Qué es eso de que una cultura influya en otra? Hay, sobre todo, un caso excepcional, gigantesco, casi monstruoso para quien tenga un poco de sensibilidad histórica. Me refiero, claro está, al hecho de que la cultura europea sea, desde luego y permanentemente, una simbiosis de dos culturas: la propia y la grecorromana. En 1926, presentando a mis españoles —como he hecho con tantos, tantos libros alemanes— la obrita de Ernst Howald *Die Ethik des Altertums*, decía yo: «Grecia es, probablemente, el secreto mayor de la historia europea; quiero decir de las naciones que florecen sobre las ruinas de Roma. ¿Es un secreto glorioso? ¿Es una secreta lacra? Esta es precisamente la cuestión. Hace muchos años que la he insinuado... Porque ocurre preguntarse: la cultura europea, que es tan anómalamente dual, de doble y antagónica raíz, ¿constituye un organismo unitario y saludable, o es un monstruo histórico, un caso de feroz parasitismo? Y si vale esto último, ¿quién es el parásito y quién el anfitrión?»

«La idea spengleriana de las seudomorfosis históricas no puede aplicarse al fenómeno europeo. Porque la forma de unión entre lo helénico y lo nuestro no ha sido solo el injerto o la confusión de ambos elementos, sino algo mucho más sorprendente. Durante siglos y siglos, casi sin interrupción, siempre que la cultura europea buscaba

su ideal, se encontraba con que éste era la cultura griega. Nótese que lo más entrañable y eficiente de una cultura, la fuerza que ella plasma y dirige todo lo demás es el repertorio de anhelos, de normas, de *desiderata* —en suma, su ideal—. Y aquí tenemos una cultura cuya idea, en parte por lo menos, está fuera de ella, precisamente en otra cultura. Esto es el problema que aún no he visto formulado claramente y sobre el cual espero que se trabaje mucho en los próximos años... Al estar lo griego dentro de nosotros, a la manera en que está el ideal en su entusiasta, era forzoso que nuestra relación con la cultura helénica adoptase siempre un sesgo religioso o místico, no de riguroso e imparcial examen» (1).

Mi esperanza no se ha cumplido todavía. Jaeger y sus discípulos parecían querer inaugurar una nueva etapa de la filología clásica. Segura ésta de sí misma, resueltos sus problemas domésticos, técnicos, que son problemas meramente instrumentales planteados por la ciencia a la ciencia, parecía querer —¡por fin!— atacar los auténticos problemas que son los que la vida nos plantea. En cada instante necesitamos vitalmente y con cierta urgencia estar en claro sobre determinadas cuestiones. La ciencia tiene obligación de no ocuparse solo de sus problemas gremiales, «técnicos», de taller. Está ahí, en definitiva, para resolver aquellos que son los verdaderos, para tener listo *en todo instante* el repertorio de respuestas a las preguntas vivas. Tiene que ser siempre *Summa* (2). Por no haber hecho esto, por haber querido vivir para sí misma, está hoy pasando la ciencia una mala hora en el mundo.

¿Por qué Jaeger y sus discípulos no han atacado enérgicamente, en toda su aspereza y dramatismo, ese problema tan urgente: la relación entre los antiguos y Europa? Con todo respeto sea dicho, pero

---

(1) [En *Espíritu de la letra*. «Obras Completas», vol. III.]

(2) No se me entienda mal. Mi fórmula podía ser esta:

1.º La ciencia no puede ocuparse más que de problemas para los cuales tenga ya en la mano los instrumentos *técnicos* imprescindibles.

2.º Pero esos problemas de que *así* se ocupe tienen que ser, ante todo, los que en cada época están planteados con urgencia vital ante el hombre. *Luego* puede vacar a puros problemas de taller. En suma, que la ciencia tiene la obligación histórica de no elegir sus problemas, sino aceptar los que el tiempo le propone. Hay que organizar la ciencia desde los menesteres vivos. Esto la salvará y, *además*, será para ella un método positivo de inspiración.

No se confunda, sin embargo, esta obligación que la inteligencia tiene de atender a los problemas de la vida con una *supuesta* obligación de atender a los problemas de las masas.

me parece que han recaído en la eterna beatería. «Existe una beatería de lo griego —decía yo en el mismo artículo—. De todo cabe una beatería. Como la hay religiosa, la hay política. Casi todos los políticos radicales son, sincera o fingidamente, beatos de la democracia. Pues bien: existe una beatería de la cultura en general y del helenismo en particular. Y es curioso notar que, dondequiera, se presenta la beatería con idénticos síntomas: tendencia al deliquio y al aspaviento, postura de ojos en blanco, gesto de desolación irremediable ante el escéptico infiel, privado de la gracia suficiente.» «Para entender, por fin, a Grecia, lo más urgente es alejarla de nosotros, subrayar su exotismo y declarar su enorme limitación.»

Pero dejemos el tema. Iba yo diciendo que a los veinte años me hallaba hundido en el líquido elemento de la cultura francesa, buceando en él tanto, que tuve la impresión de que mi pie tocaba con su fondo, que, *por el pronto al menos*, no podía España nutrirse más de Francia. Esto me hizo volverme a Alemania de que en mi país no se tenían sino vagas noticias. La generación de los viejos se había pasado la vida hablando de las «nieblas germánicas». Lo que era pura niebla era sus noticias sobre Alemania. Comprendí que era necesario para mi España absorber la cultura alemana, tragársela —un nuevo y magnífico alimento—. No imagine, pues, el lector mi viaje a Alemania como el viaje de un devoto peregrino que va a besar en Roma el pie del Santo Padre. Todo lo contrario. Era el raudo vuelo predatorio, el descenso de flecha que hace el joven azor hambriento sobre algo vivo, carnoso, que su ojo redondo y alerta descubre en la campiña. En aquella mi mocedad apasionada era yo, en efecto, un poco ese gavilán joven que habitaba en la ruina del castillo español. Me sentía no ave de jaula, sino fiero volátil de blasón: como el gavilán, era voraz, altivo, bélico, y como él manejaba la pluma. La cosa era, pues, muy sencilla. Yo iba a Alemania para traerme al rincón de la ruina la cultura alemana y allí devorarla. España necesitaba de Alemania. Yo sentía mi ser —ya lo veremos— de tal modo identificado con mi nación, que sus necesidades eran mis apetitos, mis hambres.

Pero, claro es, la dentadura con que se devora una cultura se llama entusiasmo. Si al contacto con Alemania yo no hubiera sentido entusiasmo sincero, profundo, exasperado por el destino alemán —sus ansias, sus temblores, sus ideas—, yo no habría podido hacer lo que luego ha resultado que he hecho. Porque, lector, ahora ya se trata de un hecho. El vuelo rapaz de aquel joven pajarraco mal plumado ha producido su efecto. En una labor de quince años, a

una velocidad histórica increíble, las cosas han cambiado. Hoy España se sabe de memoria la cultura alemana. Anda por ella como Pedro por su casa.

Y algo más. Como este prólogo es un *unicum* en toda mi obra, ya que lo dedico a hablar de mí —cosa que hasta ahora jamás había hecho y que todavía no he hecho nunca en España—, conviene que aproveche esta ocasión de ser cínico para serlo radicalmente. (Lo característico del cínico es, so pretexto de pobreza y de sinceridad, abrir agujeros en su túnica para que los demás vean su propia carne. Cinismo es siempre un poco exhibicionismo.) Algunas cosas que durante veinte años he silenciado —inclusive en la conversación privada— van a salir ahora audazmente de mi pluma. La primera, ésta: Alemania no sabe que yo, y *en lo esencial* yo *solo*, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y algo más. De paso, he infeccionado a *toda* Sudamérica de germanismo. En este continente ultramarino la cosa se ha declarado con toda energía y solemnidad (1). Pero en Alemania se ignora y en España, donde todo el mundo lo sabe, todo el mundo lo ha callado. El mismo Comité Hispano-Germano de Madrid, inoperante como todos los comités parecidos, finge ignorarlo. Por eso me veo obligado hoy a la vergüenza de enunciar, con rotundo cinismo, lo que durante veinte años he mantenido secreto.

Pero ese lector alemán con quien dialogo pensará, suspicazmente: «¡Por lo visto, este señor Ortega quiere ahora presentarnos su cuenta!» ¡Ah, claro! ¡Sin duda! Ya he dicho antes que no sé vivir sin las cuentas claras. Pero se reconocerá: *primero*, que la presento después de que los lectores alemanes me han favorecido espontáneamente con su atención y no antes, y *segundo*, que lo hago precisamente marcando un alto en la publicación de mis libros al advertir, con sorpresa, que esta va en serio y la presento con ocasión de recomendar a mis lectores que reparen no vaya a ser yo para ellos un escritor peligroso. Después de casi treinta años de germanismo, es natural que yo tenga mucho que decir a los alemanes, pero esto que habría eventualmente de decirles —mis discrepancias como mis coincidencias— solo puede ser bien entendido si se sabe lo que, quiérase o no, yo he hecho por la expansión de los valores alemanes y que queda ahí, irremediablemente, como realidad histórica que actuará ya por sí misma y produ-

(1) Véase la conferencia dada en Alemania en 1930 por Coriolano Alberini, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires: *Die deutsche Philosophie in Argentinien.*

cirá sus inexorables consecuencias en el paisaje misterioso del futuro. Durante una etapa yo he anexionado todo el mundo de habla española al magisterio de Alemania.

Presento, pues, mi cuenta a los alemanes, pero no para cobrarla yo ahora. En rigor, la había cobrado ya antes: el «mundo» que yo había recibido de Alemania. Era, pues, yo el deudor. Pero esta cuenta demuestra que aquella deuda mía ha sido plenamente pagada, en la medida en que un hombre puede pagar a un pueblo. Estamos en paz y ahora podemos seguir hablando, libres uno y otro para nuestro futuro, acaso divergente.

3 §

¿Por qué de mis estudios en Alemania, rigurosamente científicos, hechos sobre todo en la Universidad, donde la filosofía era entonces más difícil, más «técnica», más esotérica, saqué la consecuencia de que yo debía dedicar bastantes años a escribir artículos de periódico?

Yo había estudiado un semestre en Leipzig. Allí tuve el primer cuerpo a cuerpo desesperado con la *Crítica de la razón pura*, que ofrece tan enormes dificultades a una cabeza latina; allí..., es decir, sentado en un banco del jardín zoológico, delante del wapiti del Canadá, que en aquella sazón de primavera daba sus bramidos, amenazando al cielo con su húmedo hocico. Poco más allá, el elefante, con gran paciencia—«el genio es la paciencia»—, se dejaba limar por un empleado el callo de la frente. Yo había ya leído que los indios representan en el elefante el dios de la filosofía. El elefante es filósofo y aprieta su frente contra los barrotes de su jaula, que es lo más que una criatura puede hacer. Por eso se le forma un callo. Yo también me lo iba formando dando embestidas contra los barrotes de la *Crítica de la razón pura* —en aquella primavera—, mientras al fondo del jardín, los patos se perseguían en el estanque con gran algarabía, ocupados en sus menesteres indecentes.

Al semestre siguiente fui a Berlín. Vivía con una pequeña pensión del Estado español que había obtenido mediante un concurso. La peseta se hallaba entonces moribunda y mi pensión, al pasar la frontera, se contraía tanto, que yo solo podía comer, de cuando en cuando, en los automáticos «Aschinger». En cambio, tenía las bibliotecas, donde compensaba mi voracidad.

Hacia 1908 estuve un año entero en Marburg y en 1911 volví, pero esta vez recién casado. Allí nació mi primer hijo. Nació en un

mayo florido, el día de San Germán. Por esta razón le llamé Miguel Germán. Miguel es el nombre del alemán vegetal, que vive todavía en la tierra y de la tierra, ese tipo del hombre labriego que es el *humus* de que se nutre toda nación. Cuando un pueblo pierde su contacto con la tierra, pierde todo su vigor, como Anteo. Viceversa, cuando un pueblo ha hecho todo lo que tenía que hacer en la historia y se ha olvidado hasta su nombre, queda de él siempre su polvo humano, el labriego, que sigue arando su surco como si todo siguiese igual. Miguel es el nombre de lo que hay antes del hombre y después del hombre. Pero Miguel era también el nombre de un muy viejo amigo mío, de un español profundo y pobre, que anduvo por los caminos del mundo ocultando bajo la sonrisa más cortés el corazón más dolorido. Pero... tal vez ustedes tengan algunas noticias de él: ese Miguel es Miguel de Cervantes.

Marburg era el burgo del neokantismo. Se vivía dentro de la filosofía neokantiana como en una ciudadela sitiada, en perpetuo: ¡Quién vive! Todo en torno era sentido como enemigo mortal: los positivistas y los psicologistas, Fichte, Schelling, Hegel. Se les consideraba tan hostiles, que no se les leía. En Marburg se leía solo a Kant y, previamente traducidos al kantismo, a Platón, a Descartes, a Leibniz. Ciertamente que estos cuatro nombres son egregios, pero no es posible reducir todos los jugos de la Historia universal a menor número de gotas. El gobernador de la ciudadela, Cohen, era una mente poderosísima. La filosofía alemana y la de todo el mundo tiene una gran deuda con él. Porque él fue quien obligó con un empellón, sin duda un poco violento, a elevar el nivel de la filosofía. Lo cual fue decisivo porque, más que todo en la vida, la filosofía es nivel. Cohen obligó a tomar contacto íntimo con la filosofía difícil y, sobre todo, renovó la voluntad de sistema, que es lo específico de la inspiración filosófica.

Sin embargo, tengo que añadir tres cosas. La primera es que, propiamente hablando, en Marburg no se *enseñaba* filosofía. Era preciso saberla ya de antemano, traerla aprendida desde el vientre de la madre. Les pasaba a aquellos maestros neokantianos lo que a los drusos del Líbano, que no son prosélitas porque, según ellos, para ser druso hay que haberlo sido desde toda la eternidad.

La segunda cosa es que, salvo aquella fertilísima voluntad de sistema, los neokantianos no disparaban las mentes jóvenes hacia problemas abiertos sobre que fuese posible e interesante trabajar. No se conocían más cuestiones que las resueltas ya en su canon. En general, todas las escuelas neokantianas se han caracterizado por su

escaso repertorio de problemas, inquietudes y curiosidades. Pero esto se halla en relación con la tercera cosa.

La tercera cosa... La tercera cosa es una cosa que no me atrevo a decir ahora. Es más grave. Veremos si más adelante, cuando la pluma esté más caliente, me siento con más ánimo y doy al viento el secreto.

Toda actitud vital que se caracterice como *neo*-algo, como retorno y *¡Zurück zu...!*, es, claro está, inauténtica. La vida humana sería todo lo contrario de lo que esencialmente es si pudiéramos, entre las innumerables formas de vida que ha producido el pasado, *que ya están ahí*, elegir la que más nos guste.

La condición del hombre es, en verdad, estupefaciente. No le es dada e impuesta la forma de su vida como le es dada e impuesta al astro y al árbol la forma de su ser. El hombre tiene que elegirse en todo instante la suya. Es, *por fuerza*, libre. Pero esa libertad de elección consiste en que el hombre se siente íntimamente requerido a elegir lo mejor y qué sea lo mejor no es ya cosa entregada al arbitrio del hombre. Entre las muchas cosas que en cada instante podemos hacer, podemos ser, hay siempre una que se nos presenta como la que *tenemos* que hacer, *tenemos* que ser; en suma, con el carácter de necesaria. Esto es *lo mejor*. Nuestra libertad para ser esto o lo otro no nos liberta de la necesidad. Al contrario, nos complica más con ella. La necesidad cósmica consiste en que el astro no puede eludir su trayectoria. Pero, en cambio, ésta le es regalada, no tiene que *hacérsela* él. Su conducta —su ser— le llega ya decidida y, por muy grande que sea y muy ardiente, va el astro, como un niño, dormido en la cuna de diamante de su órbita. El pobre ser humano, por el contrario, se encuentra colocado en una posición dificilísima. Porque es como si se le dijera: «si quieres realmente ser tienes *necesariamente* que adoptar una muy determinada forma de vida. Ahora: tú puedes, si quieres, no adoptarla y decidir ser otra cosa que lo que tienes que ser. Mas entonces, sábelo, te quedas sin ser nada, porque no puedes ser verdaderamente sino el que tienes que ser, tu auténtico ser». La necesidad humana es el terrible imperativo de autenticidad. Quien libérrimamente no lo cumple, falsifica su vida, la *desvive*, se suicida. Resulta, pues, que se nos invita a lo que se nos obliga. Se nos deja en libertad de aceptar la necesidad. ¡Qué cortesía la del cruel destino! Nos dice como la severa autoridad aldeana dice en *El alcalde de Zalamea*, de Calderón, al noble y frívolo violador de doncellas:

«Con muchísimo respeto
os he de ahorcar ¡vive Dios!»

No podemos ser «hombres de Plutarco», ni «señores feudales», ni «versallescos», ni «jacobinos». O mejor dicho: lo terrible es que *podemos* intentar serlo, pero que entonces nuestra vida será una mascarada. Toda vida humana tiene que inventarse su propia forma; no hay propiamente un *Zurück*. *El imperativo de autenticidad es un imperativo de invención.* Por eso la facultad primordial del hombre es la fantasía, como ya decía Goethe, ignoro si dándose plenamente cuenta de ello. Inclusive lo que se llama pensar científico no es *psicológicamente* sino una variedad de la fantasía, es la fantasía de la exactitud. La vida humana es, por lo pronto, faena poética, invención del personaje que cada cual, que cada época tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo. Y cuando a un pueblo se le seca la fantasía para crear su propio programa vital, está perdido. Ya dije a ustedes que la condición humana es estupefaciente. ¡Pues bien, la vida resulta ser, por lo pronto... un género literario!

Mas puede formar parte del destino trágico de una generación no encontrar su propia forma de vida. ¡Qué duda cabe! Es bien patente el hecho de que hay generaciones logradas y hay otras malogradas, en todo o en parte. Pues bien, uno de los ingredientes principales de la forma de la vida es el repertorio de ideas sobre el universo, la filosofía. Las dos generaciones de 1840 y de 1855 tuvieron que vivir con una filosofía que no era la *suya*. Esta filosofía prestada fue el neokantismo.

En otros casos la inautenticidad es una culpa, pero en éste era un destino. Lo *mejor* que aquellos hombres podían ser era neokantianos. El idealismo trascendental había terminado en una radical catástrofe de la filosofía. Hegel, que es uno de los cuatro o cinco mayores filósofos del planeta Tierra, fue acaso el más imprudente. Por primera vez en este prólogo, topamos con el problema de las relaciones entre filosofía y prudencia. La evidente falta de mesura en Hegel, su *nabucodonosorismo*, aniquiló la filosofía. La historia del hegelianismo es la historia de Nabucodonosor.

La gleba europea quedó sembrada de sal para los efectos filosóficos. Con una velocidad increíble se olvidó la *técnica* del pensamiento que la filosofía usa. Fue una recaída en la infancia y el balbuceo intelectual. De aquí que las generaciones de 1840 y 1855 tuviesen que volver a la escuela, es decir a los clásicos. Fue preciso reaprender las primeras letras de la filosofía. Ya Trendelenburg —tres generaciones antes— se había agarrado a Aristóteles. Liebmann, Cohen, Windelband, Riehl fueron al aula de Kant. Este es el gran sentido que tuvo el neokantismo: una necesidad escolar del europeo recaído

en puerilidad filosófica. De aquí también el estilo intelectual —¡tan curioso!— de estos hombres, que consiste en no colocarse libremente ante Kant, sino a sus pies, inseguros, parvulares, *a ver si lo entienden*. No se trataba tanto de averiguar la verdad como de entender a Kant.

Hacia 1870 no había, pues, filosofía; no hablemos de que nadie, en serio, pretendiese tener la *suya*. De tal modo es esto cierto, que existe un caso conmovedor y que interesará a todos los aficionados a secretos muy íntimos del devenir intelectual alemán y, *por consiguiente*, europeo.

Como veremos luego, una generación (1) representa para mí una «zona de fechas» que ocupa aproximadamente quince años, mas, por razones que luego diré, la precisión en firme de la cifra cronológica que le corresponde es un problema muy difícil. Dándole, pues, ahora un valor puramente aproximado y convencional, me atreveré a indicar que las dos generaciones neokantianas nacen entre 1840-1855 y 1855-1870. Pero antes de ellas hay en la filosofía alemana una generación mucho más interesante. Cohen (1842), Riehl (1844), Windelband (1848), Natorp (1854), Rickert (1863), se encuentran ya más muelle el terreno, menos inmediata la catástrofe. En cambio, la generación inmediatamente anterior nació en máxima desolación. No encontraron en este mundo más que a un superviviente de la buena raza y un viejo *magister*. Aquel era Lotze (1817), un hombre agudísimo, con fino olfato de *pointer* para problemas nuevos, pero blando, incapaz de resistir el triunfo del antifilosofismo. Por eso, su vida fue un progreso en la retirada. Su figura no podía animar a los jóvenes: todo lo contrario. El *Magister* era Trendelenburg (1802), que sabía bastante, pero cuyas *Logische Untersuchungen* revelan que carecía de estro filosófico.

Esta generación, pues, que nace en torno a 1830, ha sido, probablemente, la más desdichada de toda la historia filosófica europea. ¿Quiénes son? Pues Sigwart (1830), Teichmüller (1832), Wundt (1832), Brentano (1838) y... nada menos que Dilthey (1833). Son los hombres del diluvio, nacidos en un naufragio, filósofos *in partibus infidelium*. Y, sin embargo, dos de esos nombres son los que brincan hacia un más largo futuro. En rigor, ni Sigwart, ni Brentano, ni Wundt, ni Teichmüller tuvieron lo que se llama una filosofía. Se acomodaron simplemente en la situación, si bien Brentano tuvo un par de visio-

(1) [Sobre el concepto de «generación» en el autor véanse especialmente *El tema de nuestro tiempo* y *En torno a Galileo*.]

nes de primer orden que iban a ser sobremanera fecundas. Pero lo que demuestra tragicómicamente, conmovedoramente, hasta qué punto no se atrevía nadie entonces a la filosofía es que el único de todos ellos que de verdad tuvo una filosofía auténtica y de altísimo rango, el filósofo más importante de la segunda mitad del siglo XIX en Alemania y fuera de Alemania —Dilthey—, *no se dio plena cuenta de que la tenía*. El caso es para reír y llorar al mismo tiempo. Dilthey se pasó su larga y ejemplar vida asustado de sí mismo, avergonzado y huyendo de su sombra porque sospechaba que una filosofía, un sistema ideológico magnífico se le había metido en la cabeza. Por eso, fue incapaz de exponer nunca la arquitectura de su pensamiento que es sencillamente una maravilla.

Y es lo más curioso del cuento que, salvo Wundt, esos hombres tenían mucha más *calidad* filosófica que las dos generaciones siguientes. En rigor, es preciso esperar a que surja Husserl para encontrar algo parejo. Mas la circunstancia les era sumamente hostil.

El resto de Europa vivía entregado al positivismo, que no es una filosofía, que, si se quiere, es algo más y mucho menos que una filosofía: una actitud mental a que históricamente llega el hombre, el resultado de una cadena de experiencias intelectuales hechas durante dos siglos. Ello es que esta generación alemana de 1830, indefensa por falta de valor para tener *una* filosofía, es probablemente la única desde 1760 en que sobre el pensamiento alemán ha influido a fondo y enérgicamente el pensamiento anglo-francés. Y, sin embargo, es la generación más auténticamente alemana que ha habido hasta hoy, según lo prueba el repertorio de sus tendencias, y es que, congruentemente con lo que acabo de decir, la influencia anglo-francesa no consistió en imponer a estos hombres tal o cual idea concreta, sino en imponerles un suelo mental, una disposición radical: el empirismo. Hoy nos hace gracia ver que el cisne de la fenomenología ha salido volando del huevo de gallina que fue la admirable *Psicología desde el punto de vista empírico*, *«vom empirischen Standpunkt»*, de Brentano. La manera como fueron empiristas Brentano y Dilthey, sobre todo este último, sigue hoy siendo el porvenir de la filosofía.

Importa, como ejemplo muy claro de lo que es una generación, advertir que esos cinco hombres, tan diferentes entre sí por su rango y calidad —uno de ellos sumamente tosco, Wundt—, tan divergentes en sus rutas ideológicas, coinciden no obstante en un repertorio de temas intelectuales que podía precisarse así:

1.º Son todos rabiosamente antikantianos contra lo que va a ser ya la generación siguiente.

2.º Tienden a afirmar que el todo es antes que las partes.

3.º Que la actividad es antes que la cosa.

4.º Que el todo y el dinamismo o actividad son, no obstante, algo dado, facticio y no supuesto. Por esto son antikantianos. En ellos, pues, lo categorial es «empírico», es hecho.

5.º Que es preciso trascender el intelectualismo.

6.º Reconocen lo psíquico como la realidad preferente sobre la cual ha de construirse el mundo.

7.º Por tanto, fundarán toda la filosofía en la psicología.

8.º Pero en una psicología tomada desde luego como ciencia fundamental y, por tanto, en atención a su posible aprovechamiento filosófico.

Que en un ámbito de divergencias tan amplio como el marcado por los extremos de Dilthey-Wundt quepa, no obstante, una identidad de *tendencias* respecto a esos temas, exemplifica mejor que nada la *realidad* del concepto «generación». Entre sí pelearán unos con otros *precisamente* sobre esos temas y se sentirán antípodas. No habría, en efecto, medio de poner en paz a Dilthey y Wundt sobre la precedencia del todo a las partes. Y, sin embargo, la idea básica de Dilthey y la «ley de la *Schöpferische Synthese*» y la apercepción o el «voluntarismo» de Wundt, son dos formas de *sentir* una idea completamente nueva en la historia del pensamiento. Lo nuevo, nótese, era sobre todo que la totalidad, la síntesis, el *Zusammenhang* era un simple hecho mientras en Kant es precisamente el síntoma de lo que no es hecho, sino acción del sujeto, añadido subjetivo a lo dado y facticio.

Si el lector se ocupa algo de filosofía, advertirá, con sorpresa, que nuestro pensamiento actual vive de esas tendencias radicales, es decir, que esa generación es la que está más cerca de nosotros, esa y no las siguientes, temporalmente más próximas. Porque no será necesario hacer notar que nuestra filosofía tenía que ser llamada, en la perspectiva de 1870, psicología. Claro es que solo en Dilthey brotaron con plenitud y pureza esas radicales tendencias que hoy nos nutren.

El grupo de jóvenes que entre 1907 y 1911 aprendía en la ciudadela del neokantismo los usos de la milicia filosófica, al llegar a los veintiséis años —fecha que suele ser decisiva en la carrera vital del pensador— no era ya neokantiano. No habíamos, sin embargo, perdido el tiempo por completo. Habíamos estudiado Kant a fondo y esto no es un grano de anís. Es más frecuente de lo que se cree que inclusive filósofos de cierto rango arrastren toda su vida, como una cadena al pie, un insuficiente conocimiento de Kant. Este defecto no puede

ser compensado porque en Kant hace el pensamiento europeo un giro de ciento ochenta grados y se constituye frente a todo el pasado en audaz paradoja. No es fácil que un hombre ya muy entrado en la vida subsane este hueco de su educación. Para entrar de lleno en el kantismo hace falta tener toda la buena voluntad de esa edad primera en que no se puede tener otra cosa.

Por desgracia, Kant al hacer su formidable descubrimiento crítico se convirtió en un pésimo escritor; peor aún, en un pésimo expositor. El extraño fenómeno merecía haber sido investigado. Indudablemente influye en ello la psicología del padre que tiene su único hijo demasiado tarde, en los confines de la vejez. Desde el punto de vista biográfico se trata de un anacronismo. A los sesenta años no es fácil domesticar un potro salvaje ni dominar la topografía de un continente que se acaba de descubrir. Kant debió sentir la impresión de vértigo y el temor constante de perderse en la selva primigenia de su propio invento. Por eso busca una ilusoria seguridad en la rigurosa artificiosidad de la arquitectura dada a su libro. Esta arquitectura del libro, tan tirada a cordel, tan geométrica, no tiene apenas que ver con la anatomía de su asunto (de su *Sache*) y contribuye más bien a suplantar esta. Imagínese un explorador que llega fatigado a una costa imprevista y antes de penetrar en el interior dibuja, para tranquilizarse, un plano imaginario del país. Pero todas estas razones no bastan a explicar la arteriosclerosis de la elocución, la falta de plasticidad en las denominaciones técnicas que aquejan al estilo de Kant durante el período crítico. ¡Quién sabe si no ha influido en ello el «período crítico» del hombre Kant, el estadio fisiológico de su vida! No tengo nada que ver con Freud, cuya obra me ha parecido conveniente, por muchas consideraciones, dar a conocer en España, pero por la cual he sentido siempre un interés evanescente. Camina, pues, a doscientas leguas de Freud mi sospecha de que, en general, el estilo literario como tal, por tanto, en cuanto que es algo por sí, distinto del pensamiento, en cuanto que es función expresiva en el hombre alguna relación con su virilidad. Dicho en forma exagerada y un poco grotesca: que la función de escribir —insisto—, no de pensar, es un carácter sexual secundario y está en buena parte sometido a la evolución de la sexualidad en el individuo. Todo escritor *pura sangre* sabe que en la operación de escribir, lo que se llama *escribir*, interviene su cuerpo (1) con sensaciones muy próximas a las voluptuosas. ¡Quién

(1) Sobre todo lo que he llamado «intracuerpo» véase *Vitalidad, alma, espíritu*, cap. II, en «El Espectador», tomo 5.º. [«Obras Completas», volumen II.]

sabe si en alguna porción y medida, el escritor *escribe* como el pavo real hace la rueda con su cola y el ciervo en otoño brama!

Lo que desde su cátedra hacía Cohen por los años aquellos no puede llamarse propiamente exponer el neokantismo. Era, más bien, fulgurarlo y de paso fulminar a todos los enemigos, reales o imaginarios. Hombre apasionado Cohen, la filosofía se había concentrado en él como la energía eléctrica en un condensador y la faena gris de una lección había quedado convertida en solo rayos y centellas. Era un formidable escritor, como era un formidable orador. Cuando yo le oí, su elocuencia se había reducido ya a pura patética. Pero entiéndase bien, de la más exquisita clase. Era pura retórica, pero no *mala* retórica, linfática, fofa y sin verdad íntima. Todo lo contrario. Su frase era, para ser alemana, anormalmente breve, puro nervio y músculo operante, súbito puñetazo de boxeador. Yo sentía cada una de ellas como un golpe en la nuca.

Lo curioso de estas frases era que no solían decir la idea que pretendían expresar. No: daban ya por supuesto que el oyente conocía la idea y la frase expresaba más bien su resonancia emotiva y la voluntad de traspasar con una espada a quien dudase de su verdad. Jamás nos dijo claramente lo que él entendía por «reiner Erkenntnis» o por «Urteil des Ursprungs», pero sí nos comunicaba todo su entusiasmo por estas ideas, el patético respeto hacia la dignidad de ellas y su desdén sin riberas hacia quien no las admitiese. Su prosa, hablada o escrita, era de índole bélica y, como casi siempre lo bélico, aunque un poco barroca, profundamente elegante. De él aprendí yo a extraer la emoción de dramatismo que efectivamente yace en todo gran problema intelectual, mejor aún, que todo problema de ideas es. La más alta y fecunda misión del profesor universitario es disparar ese dramatismo potencial y hacer que los estudiantes en cada lección asistan a una tragedia.

Nicolai Hartmann debe tener un par de años más que yo y Heinz Heimsoeth los mismos que yo. Ello es que en 1911 andábamos en torno a los veintiséis años, una fecha decisiva en la evolución intelectual de la persona, como antes he dicho sin insinuar las razones. Es el momento en que el hombre —me refiero por lo pronto al filósofo— comienza a no ser meramente receptivo en los grandes asuntos, sino que empieza a actuar su espontaneidad. Búsquese en la biografía de los pensadores y se hallará que con sorprendente frecuencia es la fecha de sus veintiséis años aquella en que dentro de ellos hicieron su germinal presentación los *motivos* intelectuales que van a ser más tarde su obra original. No es lo esencial, ni siquiera lo importante,

que a esa edad se ocurran las ideas concretas que luego vamos a sostener y desarrollar. Las ideas concretas no son, en rigor, sino concreciones de ciertas posiciones genéricas que vienen a ser como matrices multíparas de aquellas y otras ideas. Por eso no se trata de que a esa edad se le *ocurran* a uno ciertas ideas, sino, más bien, que descubrimos de pronto en nosotros, instalada ya y sin que sepamos de dónde ha venido, una cierta decisión o voluntad de que la verdad posea determinado sentido y consista en ciertas cosas. Esa decisión, que nosotros no nos sentimos responsables de haber tomado, sino que la hallamos en nosotros constituyendo como el suelo mental sobre el que habremos de vivir, es el nivel vital que constituye a cada generación en el proceso evolutivo de la historia humana. Por eso no es algo que se nos *ocurre*, sino precisamente algo que somos. ¿Cuál era ese suelo intelectual de nuestra generación a que íbamos luego a sentirnos adscritos como el siervo medieval a su gleba? Lo que entonces, a mi juicio, *sentíamos* o presentíamos y que ahora voy a formular no lo pensábamos entonces, claro está, ni lo sabíamos decir.

Las filosofías neo-antikanas o próximas a ellas, únicas *vigentes* entonces, nos producían un extraño efecto que no nos atrevíamos a confesarnos: nos parecían... *forzadas*. Los puntos suspensivos delatan el titubeo de mi pluma, que vacila antes de expresar una cuestión delicada. Es delicada porque es bastante grave y, *a la vez*, materialmente difícil de enunciar, expuesta a malas inteligencias. Con arrojo se podría declarar en un momento: bastaría decir que aquellas filosofías nos parecían profundas, serias, agudas, llenas de verdades y, *no obstante, sin veracidad*. En ellas no solo se admitía lo que francamente se presentaba como verdad, sino que, *además*, se *forzaba* a tomar el aspecto de tal a muchas cosas que no lo eran; se entiende que no lo eran para los mismos que las afirmaban. Nuestra impresión era, pues, que el pensamiento no se movía por dentro de aquellos sistemas holgadamente y con satisfacción, entregado solo a la elasticidad de sus estrictas evidencias. Había mucho de ortopedia en aquel estilo de pensar. Se tomaba un autor o una ciencia —Descartes o la matemática o la jurisprudencia— y se le obligaba a decir *velis nolis* lo que previamente se había resuelto que dijesen. El caso de Natorp con respecto a Platón es ejemplar e increíble. Este Natorp, que era un hombre buenísimo, sencillo, tierno, con un alma de tórtola y una melena de Robinson Crusoe, cometió la crueldad de tener doce o catorce años a Platón encerrado en una mazmorra, tratándolo a pan y agua, sometiéndolo a los mayores tormentos para obligarle a

declarar que él, Platón, había dicho exactamente lo mismo que Natorp.

Hablo del asunto con buen humor porque creo que el buen humor es una excelente higiene, como el sol, como el clima de altura, como el baño japonés. Pero el asunto es muy grave y considero un deber de lealtad para con los alemanes que me leen llamar su atención sobre él.

Cuando se habla de filosofía no suele pensarse más que en el dilema verdad-error. No solemos recordar que hay además otra cuestión: la veracidad del filósofo. Esta es la cuestión difícil de enunciar sin dar motivo a malas inteligencias. Y, sin embargo, es muy sencilla: basta con reparar en que veracidad no es sino el afán de verdad, el ansia de llegar a estar en lo cierto. Por consiguiente, quien carece de veracidad no es, sin más ni más, mendaz. Puede acaecer, simplemente, que sienta otras ansias, otros afanes distintos de los que se dirigen exclusivamente a la verdad. La historia de la filosofía no ha sido investigada más que con respecto al más o menos de verdad o error en las doctrinas. Era natural. ¡Es tan constante en el hábito filosófico la veracidad, parece de tal modo la actitud constitutiva del filósofo, que nos resistimos a admitir la existencia de filósofos, de épocas de la filosofía que no fuesen veraces! Si alguien insinúa lo contrario, le decimos que lo que llama insuficiente veracidad es simplemente el error que tal o cual filósofo pueda haber cometido.

Mas se reconocerá que no es lícito negar el interés que tendría estudiar la historia de la filosofía con ánimo de determinar el más o el menos de veracidad que ha inspirado a los filósofos y las escuelas. Por lo mismo que esta historia confirmaría plenamente haber sido normal esa virtud en los filósofos, adquirirían un rango de problema importante los casos que quiebran esa norma. Entonces nos preguntaríamos con dramática curiosidad, con emoción, con urgencia: ¿Cómo eran y qué ha pasado a estos filósofos que poseyeron en modo deficiente esa virtud gremial de su oficio?

Ignoro los detalles que una historia de la filosofía movilizada en tal sentido rendiría, pero bajo la óptica de las grandes distancias hay un hecho que destaca sorprendentemente sobre el inmenso panorama.

Ha habido no pocos alemanes de excelente condición que en los últimos veinte años han intentado solidarizarse con el idealismo postkantiano. La actitud que frente a él han adoptado y la labor que de esa actitud ha surgido es para mí un ejemplo típico de lo que no debe ser, de lo que es funesto para un pueblo. En primer lugar han querido identificar lo alemán con eso. La cosa es delicada. Sin

discusión, hay en el idealismo alemán algo maravilloso que en efecto pertenece al destino intelectual específico de Alemania. Pero ese algo que hay de alemán en Fichte, Schelling y Hegel importa mucho a Alemania separarlo de lo que en aquellos no es lo alemán, sino momento transitorio, caduco y pecaminoso, adscrito exclusivamente a unos grupos de hombres fugaces, a un par de generaciones. Es preciso, so pena de riesgos que pueden ser muy graves para Alemania, aislar y dejar químicamente puro lo que en el «idealismo alemán» hay de verdaderamente alemán, que será lo que en ello haya de común tendencia con cuanto en Alemania ha pasado desde Arminio. Pero esta obtención de la «línea pura» solo es posible si con toda claridad se aisla también lo otro, lo que no es alemán en ese «idealismo», lo que es solo «idealismo romántico». Entonces se vería que toda esa prodigiosa creación plantea un problema casi único en la historia del pensamiento humano. El «idealismo romántico y cuasi-romántico» —le llamaremos así para satisfacer a los que ponen tanto empeño en demostrar que Hegel no era *ya* romántico— es probablemente el primer instante en toda la milenaria evolución de la filosofía en que esta llega a la conciencia de sí misma. Por vez primera se cae en la cuenta de que: 1.º La filosofía, sea lo que sea por lo demás, es, de uno u otro modo, sistema como tal. 2.º Que la filosofía como problema, como intención y como modo mental es algo que apenas tiene que ver con las ciencias: en suma, que no es *una* ciencia. 3.º Ese modo mental que es la filosofía consiste en buscar la realidad y no abstracciones, partes, fragmentos de ella como hacen las ciencias. Ahora bien, resulta que la realidad no es el mundo solo, sino algo en que, de uno u otro modo, el hombre como tal interviene y está.

Gracias a esto, en los postkantianos, la filosofía encuentra por vez primera con toda plenitud su *forma intelectual.* En este sentido, si alguien nos pide que le mostremos con el dedo qué es la filosofía, no podemos en todo el panorama humano señalarle otra cosa y tenemos que decir: ¡Fichte, Schelling, Hegel: *eso* es filosofía!

Pero es, a la vez, absolutamente necesario, si no queremos perdernos, grave e irremediablemente perdernos, hacernos cuestión de otro terrible asunto que el hecho de ese «idealismo» plantea. Nunca el genio específicamente filosófico ha actuado más desde la plenitud de sí mismo, pero al mismo tiempo todo ese movimiento es también único, o poco menos, por una sorprendente, extrañísima razón, a saber: que nunca se ha visto actuar tan clara y densamente en filosofía la falta de veracidad.

Esto es lo que me sorprende que no haya sido aislado e investigado, aparte y a fondo, con motivo del idealismo postkantiano. Y, sin embargo, los que en estos últimos treinta años han estudiado esa producción genial lo saben infinitamente mejor que yo. Saben que en esos hombres de poder constructivo sin ejemplo se da una falta de escrupulosidad intelectual también sin ejemplo. Ha habido en el mundo muchas filosofías equivocadas, pero si algo chorrea de toda la historia de la filosofía es ese extraño, frenético *nisus* de los filósofos hacia una cosa que se llama verdad. Solo hay dos instantes en que el afán de verdad, la escrupulosidad cede al afán de lograr el individuo lo que ambiciona, sea como sea: en los alejandrinos y en los postkantianos. ¿Cómo es eso posible? Cuanto mayor sea el portentoso don filosófico de estos hombres, cuanto más en su *forma intelectual* esté en ellos la filosofía, más queda subrayado este escandaloso hecho de que no eran veraces. Ya la falta de pulcritud en la terminología —todo término en ellos está lleno de secretos escotillones por donde entran y salen y se transmutan los significados más diferentes— pone en la pista del delito. Aquellos hombres no partían humildemente en busca de las asnillas de Saúl, sino que marchaban decididos a conquistar el reino de un sistema, fuera como fuera. Hoy que ya los entendemos otra vez perfectamente, entendemos también la irritación de Schopenhauer que ayer nos parecía insolencia o resentimiento. Aquellos hombres hacían con los conceptos arbitrariamente lo que les venía en gana. Cualquier cosa era mágicamente transmutada por ellos en cualquier cosa. Tal idea, como la nube que Hamlet, con el eléctrico pararrayos de su dedo, mostraba a Polonio, puede ser lo mismo un dromedario que una comadreja. Junto al mayor genio filosófico se da, en estos hombres, sin intermisión, el prestidigitador. Hegel es, a un tiempo, Aristóteles y Houdin. Con su genio sobornaban a la realidad para que aceptase el yugo de su doctrina. El idealismo trascendental es, a la postre, la acción directa en filosofía.

He aquí por qué necesito oponerme enérgicamente a que, sin más, se identifique el postkantismo con lo alemán. Si yo fuese alemán, uno de los estudios que consideraría más urgentes, más instructivos, más «depuradores» para el destino alemán habría de titularse así: «Genialidad e inverecundia en el idealismo trascendental». Otros filósofos se han equivocado mucho más. Schelling y Hegel tal vez se equivoquen menos, pero con frecuencia faltan a la verdad.

El patriotismo, precisamente porque consiste en aceptar sin condiciones toda la tradición de un pueblo —como aceptamos,

queriéndolo o no, todo nuestro pretérito personal, aun aquellos actos de que hoy nos arrepentimos—, está obligado constantemente a destilar el pasado y proyectar hacia el futuro lo mejor. En la dimensión del porvenir, el patriotismo es lo contrario de lo que es en la dimensión del pretérito.

Reitero, pues, mi convicción de que es un problema vital para Alemania aclarar este lado del idealismo romántico y cuasi-romántico. Pues no basta con advertir —la cosa es demasiado patente— que el impulso rector de su obra no fue estricta y exclusivamente el afán de verdad, el *aletheuein*. Es preciso descubrir cuál era el sentido positivo de su inspiración para-filosófica. Schopenhauer no llegó a ver del todo claro al meter en el asunto su fabular hocico de enorme *grossartige Reineke*. Lo que en él quedaba de hombre del XVIII le impedía llegar al fondo de estos problemas verdaderamente históricos. Gigante él mismo, un gigante hecho de arrugas y con ácido en las venas, se contenta peleando con los otros tres gigantes y les arroja cordilleras de insultos.

No obstante, olfatea algunos de los ingredientes que intervienen en la cuestión. Le extraña en aquellos hombres la tendencia a olvidar «el hecho de que con la filosofía pueda haber una seriedad tan justamente auténtica y amarga» y echa de menos en su producción «el ánimo profundamente emocionado de un filósofo, cuya total y grandiosa seriedad consiste en la búsqueda de una clave para nuestra existencia, tan enigmática como incierta». Y hace votos porque a tales filósofos «se les pueda imbuir de un concepto de la verdadera y fructífera seriedad, con que el problema de la existencia apresa al pensador y estremece sus fibras más íntimas» (*Parerga*, II, 167, 186. Grisebach.)

La solución del enigma, que yo no pretendo ahora dar, tal vez se halle recordando algo muy elemental: que entre 1790 y 1830 predominan en Europa lo poético y lo político.

Si se toman la intención poética y la política como ejes de coordenadas acaso se llegue a determinar este equívoco punto de la intención postkantiana.

Por lo demás, no ignoro que hay gentes las cuales creen haber llegado a la averiguación de que la verdad no existe, que lo así llamado es meramente una creación de la voluntad individual o «colectiva». Nietzsche, si no recuerdo mal, pensaba de este modo: «das Leben *will* Täuschung, es *lebt* von der Täuschung» (la vida *quiere* ficción, *vive* de la ficción). Y con esta opinión no puedo hacer otra cosa que respetarla tanto como no compartirla. Creo que precisa-

mente ahora llegamos a ver claro, por vez primera, hasta qué punto la verdad es una necesidad constitutiva del hombre. Aunque parezca increíble, había permanecido hasta ahora inexplicado por qué el hombre busca la verdad. Parecía ésta una manía del hombre, una ocupación lujosa u ornamental, un juego o impertinente curiosidad, tal vez una conveniencia externa, o como Aristóteles pensaba, la tendencia *natural* al ejercicio de sus facultades. Todo esto supone que el hombre puede, al fin y al cabo, vivir aparte de la verdad. Su relación con ella sería extrínseca y fortuita. Por eso, había parecido siempre pura frase la socrática expresión de que ὁ ἀνεξεταστος βίος οὐ βιοτος ανθρώπῳ —«que una vida sin afán de verdad no es vividera para el hombre». Pero ahora entendemos hasta qué punto es literalmente así. La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe, que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Este puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y, al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir. Zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como *Wahrheitsfresser* (verdávoro).

La opinión contraria, la idea de que el hombre puede vivir de mitos y sin verdades, por tanto, puede vivir de falsedades, tiene, entre otras desventajas, la de ser un síntoma típico que se ha producido en la historia siempre que acontecía la rebelión de las masas y la consiguiente apoteosis de lo colectivo. Las masas y las colectividades pueden, en efecto, vivir sin verdad: no son de ella ni menesterosas ni capaces. Lo cual hace sospechar que las masas y las colectividades no son el hombre o son solo un modo extraño, deficiente, de lo humano. ¿Quién sabe?...

De todas suertes, no era ocioso rozar aquí la grave cuestión que el idealismo postkantiano plantea porque, en resolución, los hombres de Marburg, a pesar de su odio a Schelling y Hegel, iban inspirados, sin saberlo, por un muy certero propósito: elevar el kantismo al nivel del idealismo posterior y, viceversa, limitar el idealismo especulativo dentro de las fronteras *naturalistas*, newtonianas de Kant. Lo malo es que esa proximidad de intención con los postkantianos hizo pasar también de estos a ellos la insuficiente escrupulosidad y el excesivo afán de tener la razón.

Esta fue la primera reacción que frente al neokantismo encontró formada dentro de sí aquel grupo juvenil de 1911 a la hora en que

comenzaba a desperezarse, frente a la pura recepción, su espontaneidad. Porque de esto tratábamos y a ello tenemos que volver ahora, so pena de perdernos en el aparente arabesco de este prólogo.

No creo ser infiel a lo que de común hallamos entonces en nosotros si digo que eran, sobre todo, estos tres elementos:

1.º Resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos. Esto se ha visto luego muy claramente en Hartmann, que con tan extrema pulcritud se detiene donde la cosa empieza a no estar clara y se vuelve al lector diciéndole: «Sobre esto no sé más».

2.º La voluntad de sistema, que es tan difícil de cohonestar con la resolución antedicha. Pues mientras los románticos apetecen el sistema como una delicia, por lo que tiene de fruto maduro, rotundo, dulce y rezumante, a nosotros se nos presentaba como la dura obligación específica del filósofo. El sistema, sentido así, no podía ser obra juvenil. De aquí un tácito acuerdo que cada cual debió tomar en el secreto de sí mismo, de dejar el fruto maduro para la hora madura, la cual, según Aristóteles afirma con un azorante exceso de precisión, son los cincuenta y un años.

3.º Junto a estas posiciones de carácter formal, hallamos asimismo plantada en nosotros —sin equívoco ni escape posibles— la convicción de que era preciso echar la nave al agua y abandonar no solo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista.

¡Qué extraña es la condición humana! Abandonar el idealismo es, sin disputa, lo más grave, lo más radical que el europeo puede hoy hacer. Todo lo demás es anécdota al lado de eso. Con él se abandona no solo un espacio, sino todo un tiempo: la «Edad Moderna». Por eso en 1916 titulé un breve ensayo *Nada moderno y muy siglo XX* (1). Pero siendo, como antes dije, imposible todo retorno —el lema inexorable del hombre es como el de los soldados de Cromwell *Vestigia nulla retrorsum*—, ¿dónde desembarcar? Los jóvenes de aquella fecha tomaban billete para lo desconocido —«Ins Unbekannte, niemals Betretene»—, lo nunca hollado.

Pero ¿es que nosotros teníamos razones *concretas positivas* para *saber* que el idealismo no era ya la verdad? Teníamos, sin duda, muchas razones *negativas*, muchas objeciones contra el idealismo. Mas esto no basta. La verdad viva no se rige según las reglas de la disputa escolástica. Y no se ha probado plenamente que una idea es

(1) [*El Espectador*, tomo 1.º «Obras Completas», vol. II.]

errónea mientras no se tiene la otra idea clara y positiva con que vamos a sustituirla. Nosotros, naturalmente, no la teníamos. Pero esto es lo extraño: teníamos perfectamente claro, inequívoco... el hueco de la nueva idea, su dintorno, como en el mosaico la pieza que falta se hace presente por su ausencia.

Probablemente han acontecido así siempre las cosas en la historia. Lo que va a ser mañana la sólida realidad fue primero anticipación del deseo; de un deseo, entiéndase bien, que no está en nuestro arbitrio tener o no tener. Actúa, por lo visto, en la historia una fantasía *necesaria* que imagina el porvenir del hombre, lo dibuja como proyecto de ser, como vital programa. La realidad no es sino la ejecución, más o menos torpe, de ese argumento, que el hombre, dramaturgo de su propio destino, había inventado antes. Yo creo que este pensamiento abre el camino a investigaciones históricas muy precisas y de nuevo estilo. De paso, proporciona un sentido inmediato a la idea de Shakespeare según la cual «estamos tejidos de la misma materia que nuestros sueños».

No había, pues, sino remar hacia la costa imaginaria. El buen éxito era improbable. Sin embargo, la fortuna nos había regalado un prodigioso instrumento: la fenomenología. Aquel grupo de jóvenes no había sido nunca, en rigor, neokantiano. Tampoco se entregó plenamente a la fenomenología. Nuestra voluntad de sistema nos lo impedía. La fenomenología, por su propia consistencia, es incapaz de llegar a una forma o figura sistemática. Su valor inestimable está en la «fina estructura» de tejidos carnosos que puede ofrecer a la arquitectura de un sistema. Por eso, la fenomenología no fue para nosotros una filosofía: fue... una buena suerte.

Pero este común despertar —hacia 1911— era también la señal de separación. Los veintiséis años —entiéndase, claro está, con alguna holgura la cifra— es el momento de más esencial partida para el individuo. Hasta entonces vive en grupo y del grupo. La adolescencia es cohesiva. El hombre, durante ella, ni puede ni sabe estar solo. Le domina lo que he llamado «instinto de coetaneidad» (1) y vive disuelto en el tropel juvenil, en su «clase de edad». Pero en esa jornada del curso vital el individuo parte hacia su exclusivo destino, que es, en su raíz, solitario. Cada cual va a cumplir a su modo la misión histórica de su generación. Porque cada generación no es, a la postre, sino eso: una determinada misión, ciertas precisas cosas *que hay que hacer*.

(1) Véase *El origen deportivo del Estado* (1920) —publicado en *La Nación*—. Buenos Aires, febrero 1924. [Recogido en *El Espectador*, tomo 7.º. «Obras Completas», vol. II.]

4 §

En 1913 escribí mi primer libro, titulado *Meditaciones del Quijote* (1); en él se iba a ver cuál era la reacción de mi espontaneidad a lo recibido en Alemania, que era, en lo esencial, neokantismo, idealismo. Por otra parte, 1913 es una fecha importante en la evolución del pensamiento alemán. En ella hace explosión pública la fenomenología con motivo de publicarse el primer *Jahrbuch der Phänomenologie*, donde aparecieron juntas nada menos que las *Ideas* de Husserl y la *Etica* de Scheler.

Frente a todo ese idealismo, frente a toda esa filosofía de la cultura y de la conciencia, mi reacción es radical e inequívoca. Esta:

«Tanto la vida social como las demás formas de la cultura se nos dan bajo la especie de vida individual». Esta es la realidad radical. Lo demás es «abstracto, genérico, esquemático», secundario y derivado respecto a la vida de cada cual, a la vida en cuanto inmediatez. Pero esa realidad radical que es la vida propia no consiste en «conciencia», en *Bewusstsein*, sino en una radical dualidad unitaria, como el Gyngko-biloba de Goethe que es *uno-dos*. Nuestra vida, la de cada cual, es el diálogo dinámico entre «yo y sus circunstancias». El mundo es primariamente circunstancia del hombre y solo «al través de esta comunica con el universo». El neokantismo y, con uno u otro rodeo, todas la filosofías entonces vigentes sostenían, por el contrario, que la *realidad* del hombre era la cultura.

Pero «la cultura —decía yo— nos proporciona objetos ya purificados, que alguna vez fueron vida espontánea e inmediata y hoy, gracias a la labor reflexiva, *parecen libres del espacio y del tiempo*, de la corrupción y del capricho. Forman como una zona de vida ideal y abstracta, flotando sobre nuestras existencias personales, siempre azarosas y problemáticas. Vida individual, lo inmediato, la circunstancia, son diversos nombres para una misma cosa». Ahora bien, es preciso retrotraer todo eso que llamamos cultura a su definitiva realidad que es nuestra individual vida. «Todo lo general, todo lo aprendido, todo lo logrado en la cultura, es solo la vuelta táctica que hemos de tomar para convertirnos a lo inmediato.» La cultura, no obstante su aspecto solemne y hierático, no es más que el resultado de humildes necesidades del hombre. Viceversa: «toda nece-

(1) Fue publicado al comienzo de 1914. [«Obras Completas», vol. I.]

sidad humana, si se la potencia, llega a convertirse en un nuevo ámbito de cultura».

En suma, hay que radicar esa famosa cultura —que pretende ser lo libre de espacio y tiempo: utopismo y ucronismo— aceptando la servidumbre de la gleba espacio-temporal, la adscripción a un lugar y una fecha que es la realidad radical, que es la vida efectiva, haciendo de ella un principio frente a los principios abstractos de la cultura. «Hemos de buscar a nuestra circunstancia, tal y como ella es, *precisamente en lo que tiene de limitación*, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo... En suma: *la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre.*» El sentido de la vida no es, pues, otro que *aceptar* cada cual su inexorable circunstancia y, al aceptarla, convertirla en una creación nuestra. El hombre es el ser condenado a traducir la necesidad en libertad.

«Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos de Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: solo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo.» «Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. *Benefac loco illi quo natus es*, leemos en la Biblia.» La vida «no es materia ni es alma», sino determinadísima «perspectiva» espacio-temporal, lo contrario de todo utopismo y todo ucronismo, la *species temporis* frente a la *species aeternitatis*.

El resto de mi producción, que iba a ser una batalla incesante contra el utopismo, está, pues, ya preformado en este mi primer libro (1). Aunque, según he escrito múltiples veces, en una época como la nuestra, que incita a todo el mundo a ser *anti*-algo, yo he aspirado a ser y no a *anti*-ser, he polemizado constantemente contra el intelectualismo, que es la raíz del idealismo. Por eso he sido y soy enemigo irreconciliable de este idealismo que al poner el espacio y el tiempo en la mente del hombre pone al hombre como siendo fuera del espacio y del tiempo.

Me encontré, pues, desde luego, con esta doble averiguación fundamental: que la vida personal es la realidad radical y que la vida es circunstancia. Cada cual existe náufrago en su circunstancia. En ella tiene, quiera o no, que bracear para sostenerse a flote.

Mas siendo la vida en su «sustancia» misma circunstancial, es claro que, aunque creamos lo contrario, todo lo que hacemos lo hace-

(1) [Las citas antecedentes pertenecen a la introducción titulada *Lector*...]

mos *en vista de las circunstancias*. Esto nos permite descubrir la verdadera función del intelecto y de la cultura. La vida como enfronte con la circunstancia es «inquietud», «oscuridad», «tiniebla», «problematismo», «preocupación», «inseguridad». Por lo mismo, la vida necesita «claridad», «seguridad», «poseerse a sí misma». «Pues bien, esta claridad, esta plenitud de posesión, nos es dada por el concepto. Toda labor de cultura es una *interpretación* —esclarecimiento, explicación o exégesis— de la vida. La vida es el texto eterno, la retama ardiendo al borde del camino, donde Dios da sus voces. La cultura —arte o ciencia o política— es el comentario, es aquel modo de la vida en que, refractándose ésta dentro de sí misma, adquiere pulimento y ordenación. Por eso no puede nunca la obra de cultura conservar el carácter problemático anejo a todo lo simplemente vital. Para dominar el indócil torrente de la vida, medita el sabio, tiembla el poeta y levanta la barbacana de su voluntad el héroe político... El hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, *es la raíz misma de su constitución*» (1). «La preocupación que... comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente europeo, es la preocupación por la seguridad, por la firmeza.» τό ἀσφαλὲς τῆς ὑποθέσεως (2) —dice Platón—, la seguridad de la hipótesis. Cultura es la hipótesis que buscamos. «Cultura no es la vida toda, sino solo el momento de seguridad, de firmeza, de claridad..., no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla» (3); y es ante todo, «*aletheia*, que, como luego *apocalipsis*, significó originariamente descubrimiento, revelación, propiamente desvelación, quitar de un velo o cubridor» (4).

Esta fue la primera reacción de mi espontaneidad. Como se ve, hace veintiún años me encontré desde luego instalado en algo parecido a lo que hace muy pocos se ha descubierto en Alemania con el nombre, a mi juicio erróneo y arbitrario, de «filosofía de la existencia». ¿Cómo llegué a ello? No es este el momento oportuno para exponerlo. Si la ruta hacia la nueva intuición me hubiese sido sugerida por alguna influencia personal sería fácil de formular. Bastaría con citar algún nombre. Pero hoy sabe todo el mundo que a la Idea de la Vida como realidad radical solo se podía llegar, por influencia extraña,

(1) [*Meditación preliminar*, 12.]
(2) *Fedón*, 100 d., 101 d.
(3) [*Meditación preliminar*, 11.]
(4) [Ibídem, 4.]

al través de dos pensadores: Dilthey y Kierkegaard. Ahora bien, ni yo ni nadie en Alemania —salvo, *a lo sumo*, sus personales discípulos— sospechaba en 1913, ni mucho tiempo después, que en Dilthey existiese propiamente una filosofía de la vida. Al contrario, Dilthey representaba la convicción de que no se podía tener una filosofía. El que más, conocía a Dilthey como un maravilloso historiador o como un problemático psicólogo. Yo entonces ni siquiera bajo estos dos aspectos conocía su valor. En cuanto a Kierkegaard, ni entonces ni después he podido leerle. Aunque poseo grandes fauces de lector e ingurgito con impavidez las materias menos gratas, soy incapaz de absorber un libro de Kierkegaard. Su estilo me pone enfermo a la quinta página. Una de las cosas que me parecen más simpáticas es un oso, mas cuando veo a un enorme oso del Norte que prefiere a su dignidad de oso, a su *dharma* de oso, la pretensión de tener piernas ágiles y hábiles para la danza, siento repugnancia. Es posible que haya en él ideas admirables, pero sus gesticulaciones literarias me han impedido llegar hasta ellas. Sospecho, además, dos cosas que someto a la sentencia de los lectores alemanes más entendidos que yo en Kierkegaard: una es que se trata de ese eterno cristiano que no fundamenta su cristianismo en algo positivo, ingenuo, generoso y fresco, sino precisamente en el hecho de que la razón sea algo limitado y trágico. Es decir, que *ese* cristianismo es mera objeción que presume de ser cosa positiva y vivir por sí. Mas toda objeción no es sino parásito. Ese cristianismo se alimenta exclusivamente del presunto *fracaso* de la razón, se nutre de un cadáver. El oso de húngaro resulta ser una hiena y la fábula en que intervienen demasiado aburrida. El hecho de que una cosa sea limitada y trágica no excluye en manera alguna que sea una incuestionable realidad, tal vez, *la* realidad. La razón, sobre todo la «razón pura», propende ciertamente a la petulancia, pero no es necrófaga. Brota en la historia cuando una fe muere, pero no vive de esa muerte, sino que se gana la vida con el sudor de su frente. Ese cristianismo es constitutiva y permanentemente fracaso de la razón y desesperación del hombre. Suplanta la tragedia que es la realidad por la paradoja que es un juego mental.

La otra cosa que en Kierkegaard sospecho es esta: lo que él llama «pensar existencial», nacido de la desesperación del pensar, tiene todas las probabilidades de no ser, en absoluto, pensar, sino una resolución arbitraria y exasperada, también «acción directa». Por eso dudo mucho que pueda una filosofía llamarse adecuadamente «*filosofía* de la existencia».

Sea de ello lo que quiera, importa mucho que al llegar esta huma-

nidad europea al punto de vista de la vida, a la Idea de la Vida, que es superación radical del intelectualismo, no pierda en la aventura la razón y le pase lo que el romance burlesco cuenta:

Con la grande polvareda
Perdimos a Don Beltrane.

Por si acaso, me interesa sobremanera hacer constar que la playa donde mi barca arribó no era ese equívoco «pensar existencial», sino lo que muy pronto iba yo mismo a llamar «filosofía de la razón vital», la cual razón es sustantiva y radicalmente *vital*, pero es, no menos, razón.

No llegué, pues, por ninguna insinuación positiva de origen personal, al pensamiento de que la realidad radical es la vida, esto es, el puro acontecimiento de la lucha entre un hombre y sus circunstancias. Fui guiado hasta él por los problemas mismos que entonces la filosofía tenía planteados. Repito que no es esta buena oportunidad para exponer la cuestión. Importa poco a los fines de este prólogo. Solo a modo de signo cabalístico dirigido a aquellos de entre mis lectores que se ocupan de técnica filosófica, diré que la trayectoria de mis meditaciones fue esta:

El idealismo vivía desde siempre en un equívoco escandaloso porque reconociendo en la conciencia la realidad radical, sin embargo, no había procurado nunca analizar a fondo y con suficiente precisión lo que la conciencia es. Se dirá que esta situación es absurda, mas no cabe negar que la historia del pensamiento anda llena de absurdos parecidos. En los últimos años del pasado siglo Husserl se resolvió heroicamente a dotar al idealismo de lo que le faltaba: rigor, pulcritud. Sometió en grande estilo a una revisión el Libro Mayor de la contabilidad idealista y le impuso una técnica de exactitud. La fecundidad de esta faena ha resultado inmensa. Una vez más aconteció el hecho, que no por ser frecuente ahorra nuestra sorpresa, de que los grandes avances en el conocimiento provienen muchas veces, no de grandes intuiciones nuevas, sino simplemente de que se atiende a las pequeñas diferencias. Kepler fue puesto en camino hacia su gigantesca invención no más que por haberse obstinado tenazmente en dar importancia a la menuda discrepancia de ocho minutos de arco que los datos rigurosos de Tycho atribuían a la órbita de Marte.

La fenomenología, pues, precisa por vez primera lo que son la conciencia y sus ingredientes. Pero al estudiar yo en serio la fenomenología —en 1912— me pareció que cometía esta en orden micros-

cópico los mismos descuidos que en orden macroscópico había cometido el viejo idealismo.

Parte el filósofo a la busca de una realidad primaria, ejemplar, últimamente firme a que poder referir y en que poder fundar todas las demás. A este fin desconfía de su propio pensamiento. El máximo honor del filósofo consiste, sin duda, en algo sobremanera gracioso: en ser el hombre que esencialmente sospecha de sí. Se sabe naturalmente tramposo y se convierte en *detective* de sí mismo. Pensar es *poner* algo el sujeto. En vista de ello, el filósofo busca una instancia frente a toda posición subjetiva. Esa instancia tendrá que consistir en algo que él no pone, sino que, al revés, le viene *impuesto*, en algo, por tanto, *puesto por sí*, lo «positivo» o «dado».

Pues bien, Husserl cree encontrar la realidad primaria, lo positivo o dado, en la conciencia pura. Esta conciencia pura es un yo que se da cuenta de todo lo demás. Pero entiéndase bien: ese yo no quiere, sino que se limita a *darse cuenta* de su querer y de lo querido; no siente, sino que *ve* su sentir y los valores sentidos; en fin, *no piensa*, esto es, no *cree* lo que piensa, sino que se *reduce* a advertir que piensa y lo que piensa. Ese yo es, pues, puro ojo, puro e impasible espejo, contemplación y nada más. Lo contemplado no es una realidad, sino que es tan solo espectáculo. La realidad verdadera es el contemplar mismo; por tanto, el yo que contempla solo en cuanto contempla, el acto de contemplar como tal y el espectáculo contemplado en cuanto espectáculo. Como el rey Midas trasmutaba en oro cuanto tocaba, la *realidad absoluta* que es la «conciencia pura» *desrealiza* cuanto hay en ella y lo convierte en puro objeto, en puro aspecto. La pura conciencia, «*Bewusstsein von*», espectraliza el mundo, lo transforma en mero *sentido*. Y como el *sentido* agota toda su consistencia en ser entendido, hace consistir la realidad en *inteligibilidad* pura.

Perfectamente, pero ahora conviene preguntar en qué medida la conciencia pura es lo positivo, lo dado, lo «puesto por sí» y que se nos impone. La respuesta no ofrece duda: esa conciencia pura, esa pura vivencia, *tiene que ser* obtenida mediante una «manipulación» del filósofo que se llama «reducción fenomenológica». Ya esto es grave, tan grave como lo que ha acontecido al físico cuando ha querido observar el interior del átomo: que al observarlo entra él en el átomo, interviene y lo modifica. En vez de *hallar* una realidad, la fabrica. Así el fenomenólogo. Lo que este *de verdad* encuentra es la «conciencia primaria», «irreflexa», «ingenua», en que el hombre *cree* lo que piensa, quiere efectivamente y siente un dolor de muelas que duele sin otra *reducción* posible que la aspirina o la extracción. Lo *esencial*, pues, de esa

«conciencia primaria» es que para ella nada es solo objeto, sino que todo es realidad. En ella el *darse cuenta* no tiene un carácter contemplativo, sino que es encontrarse con las cosas mismas, con el mundo. Ahora bien, mientras ese acto de «conciencia primaria» se está ejecutando no se da cuenta de sí mismo, no existe para sí. Esto significa que esa «conciencia primaria» no es, en rigor, conciencia. Este concepto es una denominación falsa de lo que *hay* cuando yo vivo primariamente, es decir, sin *ulterior* reflexión. Lo único que entonces *hay* soy yo y son las cosas de todo género que me rodean —minerales, personas, triángulos, ideas, pero no hay además y junto a todo eso «conciencia». Para que *haya* conciencia es menester que deje yo de vivir actualmente, primariamente, lo que estaba viviendo y volviendo atrás la atención recuerde lo que inmediatamente antes me había pasado. Este recuerdo no es sino la conservación de lo que antes *había*, por tanto, un hombre real a quien realmente aconteció estar rodeado de ciertas cosas reales. Pero todo eso es ahora recuerdo y nada más. Es decir, que yo ahora me encuentro en una nueva situación: lo que ahora *hay* es un hombre, el mismo de antes, yo, que tiene que habérselas con una cosa como las anteriores pero de nueva especie, a saber, con un recuerdo. Este recuerda una realidad pasada. Esta realidad pasada, no es, claro está, ahora realidad. La realidad ahora es su recuerdo y a ella es a la que podemos ya llamar «conciencia». Porque ahora *hay* en el mundo «conciencia», como antes había minerales, personas, triángulos. Pero, bien entendido, esta nueva situación que consiste en encontrarme con la *cosa* «conciencia» y que es recordar o, más en general, «reflexión», no es ella misma conciencia, sino que es exactamente tan ingenua, primaria e irreflexa como la inicial. Yo sigo siendo ahora un hombre real que encuentra ante sí, por tanto, *en el mundo*, la realidad «conciencia».

Con esta, por decirlo así, entre las manos yo soy libre de hacer no pocas cosas: puedo observarla, analizarla, describir su consistencia. Pero una cosa no puedo hacer: ella conserva la realidad de antes y yo no puedo *ahora* modificar aquella realidad sida, corregirla ni «suspenderla». Aquella realidad a fuer de tal, es ya irrevocable. Lo único que puede ocurrir es que, en virtud de estos o los otros motivos, se forma en mí *la opinión* de que aquella realidad anterior era una alucinación o cualquiera otra clase de error. Pero esto, claro es, no *deshace* la anterior realidad, no la desrealiza ni la suspende. ¿Cómo va a poder desrealizarse *ahora* lo que ahora no es real? ¿Cómo va a «suspenderse» la ejecución de una realidad que ya se ejecutó y ahora no se está ejecutando, sino que solo hay la ejecución de re-

cordar que fue ejecutada? Sería como suspender *ahora* el comienzo de ejecución del Edicto de Nantes. El efecto, pues, de la nueva opinión mía no es otro que el de situarme realmente en un mundo donde hay realidades «erróneas», por tanto, en un mundo un poco más complicado que el antecedente pero no más efectivo ni más real que aquel. La «reflexión» —repito— es una situación real tan ingenua como la «primaria» y como ella irreflexa con respecto a sí misma. ¿De dónde podría esta nueva situación extraer una competencia especial para atribuir preferente carácter de realidad a lo que ella encuentra —una «conciencia»— que a lo encontrado por la situación primaria: minerales, personas, triángulos?

La supuesta «conciencia refleja» que pretende descubrir la *verdadera y absoluta realidad* como conciencia y pura vivencia, es, por el contrario, menos fundamental que la «conciencia primaria» por dos razones: 1.ª Porque implica ya a esta como su propio «objeto». 2.ª Porque, en definitiva, ella es también ingenua e irreflexa «conciencia primaria». Es vano todo empeño que pretenda desalojar del universo la ingenuidad. Porque, en definitiva, lo que verdaderamente *hay* no es sino la sublime ingenuidad, es decir, la realidad. Ella sostiene y es el mundo y el hombre. Para que el idealismo tuviese sentido fuera preciso que un «acto de conciencia» fuese capaz de reflexión sobre sí mismo y no solo sobre *otro* «acto de conciencia».

La ventaja inmensa de la fenomenología fue llevar la cuestión a precisiones tales que pudiésemos sorprender el instante y el punto en que el idealismo comete su delito y escamotea la realidad convirtiéndola en conciencia. Parte, en efecto, de un «acto de conciencia primaria e ingenua». Pero esta no es por sí conciencia, sino la realidad misma, el dolor de muelas doliéndome, el hombre realmente en el mundo real. El idealista supone la realidad, parte de ella, pero luego, desde *otra* realidad califica de *mera conciencia* a la primera. Pero esto naturalmente es solo una opinión *sobre* aquella inquebrantable realidad que a esta le trae sin cuidado, y que, por otra parte, si reobrase sobre la situación misma del idealista cuando opina, la destruiría contradictoriamente. En efecto, el hombre convencido de que lo que *hay* es pura idealidad, «pura vivencia», no es sino un hombre real que tiene que habérselas con un mundo más allá de él, que está constituido, independientemente de él, por una enorme cosa llamada «conciencia», o bien por muchas cosas menores llamadas «noemas», «sentidos», etc. Las cuales no son más ni menos cosas, transubjetividades, *algos con que, quiérase o no, hay que contar*, que las piedras con que su cuerpo tropieza.

Si la «conciencia» de que habla el idealismo fuese algo, sería precisamente *weltsetzend* (la que pone mundo), encuentro inmediato con realidad. De aquí que sea un concepto en sí mismo contradictorio, puesto que en la intención del idealismo significa conciencia, precisamente, la irrealidad del mundo que ella misma pone y encuentra.

La fenomenología, al suspender la ejecutividad de la «conciencia», su *weltsetzung*, la realidad de su «contenido», aniquila el carácter fundamental de ella. La «conciencia» es justamente lo que no se puede suspender: es lo irrevocable. Por eso es realidad y *no* conciencia...

El término «conciencia» debe ser enviado al lazareto. Pretendía ser el nombre de lo positivo, lo dado, lo puesto por sí y no por nuestro pensamiento, pero ha resultado ser todo lo contrario: una mera hipótesis, una explicación aventurada, una construcción de nuestra divina fantasía. Lo que verdadera y auténticamente *hay* no es «conciencia» y en ella las «ideas» de las cosas, sino que *hay* un hombre que existe en un contorno de cosas, en una circunstancia que existe también. Ciertamente, no se puede prescindir de que el hombre existe porque entonces desaparecen las cosas, pero tampoco puedo prescindir de las cosas porque entonces desaparece el hombre. Pero esta inseparabilidad de ambos elementos es falseada si se la interpreta unilateralmente, como un depender las cosas del hombre — eso sería la «conciencia»—. Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias. El mundo y yo, uno frente al otro, sin posible fusión ni posible separación, somos como los Cabiros y los Dióscuros, como todas esas parejas de divinidades que, según griegos y romanos, tenían que nacer y morir juntas y a quienes daban el lindo nombre de *Dii consentes*, los dioses unánimes.

La coexistencia de mi persona y las cosas no consiste en que este papel en que escribo y esta silla en que me siento sean objetos para mí, sino en que antes de serme objetos, este papel *me es* papel y esta silla *me es* silla. Viceversa, las cosas no serían lo que cada una es si yo no *les fuese a ellas* quien soy, a saber, el que necesita escribir, el que se sienta, etc. La coexistencia, pues, no significa un estático yacer el mundo y yo, al lado uno de otro y ambos en un ámbito ontológico neutro, sino que ese ámbito ontológico —la existencia, sea de mi persona, sea de las cosas— está constituido por el puro y mutuo dinamismo de un acontecer. A mí me acontecen las cosas, como yo les acontezco a ellas, y ni ellas ni yo tenemos otra realidad primaria que la determinada en ese recíproco acontecimiento. La categoría

de «absoluto acontecimiento» es la única con que, desde la ontología tradicional, puede comezarse a caracterizar esta extraña y radical realidad que es nuestra vida. La vieja idea del ser que fue primero interpretada como sustancia y luego como actividad —fuerza y espíritu— tiene que enrarecerse, que desmaterializarse todavía más y quedar reducida a puro acontecer. El ser es algo que pasa, es un drama. Como el lenguaje está todo él constituido por una inspiración estática, es preciso retraducirlo íntegramente a las significaciones fluidas del puro acontecer y convertir el diccionario entero en cálculo tensorial. Todo residuo estático indica que no estamos ya en la realidad, sino que tomamos por tal lo que solo es precipitado de nuestra interpretación, mera idea nuestra, intelectualización.

Hay que extirpar al vocablo «Erleben» (vivencia) todo residuo de significación intelectualista, «idealista», de inmanencia mental o conciencia, y dejarle su terrible sentido original de que al hombre *le pasa absolutamente* algo, a saber, ser —ser y no solo pensar que es—, existir fuera del pensamiento, en metafísico destierro de sí mismo, entregado al esencial extranjero que es el Universo. El hombre no es *res cogitans*, sino *res dramatica*. No existe porque piensa, sino, al revés, piensa porque existe. El pensador «moderno» ha de darse a sí mismo un puntapié que le obligue a salir al absoluto Fuera, una hazaña digna del barón de Münchhausen. Cuando el médico preguntó a Fontenelle qué molestias sentía a sus noventa y nueve años, contestó el agudísimo decrépito: «Ninguna, ninguna, solo... una cierta dificultad de ser». Es, acaso, la mejor definición de la realidad radical, de lo que *verdaderamente hay*, de la Vida: ser como dificultad.

El filósofo idealista se engaña, pues, a sí mismo cuando partiendo en busca de lo positivo y dado, de lo no puesto por él, cree hallarlo en la pura conciencia que es fabricación suya y pura ficción. Queda en pie, como perfectamente justificada, su exigencia de oponer al pensamiento, gran constructor de ficciones, incansable *ponente*, la instancia de lo que venga *impuesto* a él, de lo *puesto por sí*. Esto será lo verdaderamente dado. Pero entonces no puede consistir lo dado en nada que el pensamiento encuentre en su camino después de comenzar a buscarlo y *como resultado* de un proceso intelectual *ad hoc* que aspira locamente a eliminar el pensamiento mismo. Porque «esa realidad primaria» que entonces encuentra será precisamente resultado de todo ese trabajo y de sus posiciones en el mejor caso negativas, eliminatorias. Creer que *suspendiendo* la ejecutividad de una situación primaria, de una «conciencia ingenua», se ha evitado la posición que esta hace, es una doble ingenuidad y un olvido de que

hay el modo «tollendo ponens». Al hacerme la ilusión de que *quito* la posición de mi anterior «conciencia primaria» no hago sino *poner* una realidad nueva y fabricada: la «conciencia suspendida», cloroformizada. Hay que proceder inversamente: en el momento de partir en busca de lo que *verdaderamente* hay, o realidad radical, detenerse, no operar hacia adelante, no dar un *nuevo* paso intelectual, sino, al revés, caer en la cuenta de que lo que verdaderamente hay es eso: un hombre que busca la realidad pura, lo dado. Por tanto, no algo nuevo, que no estaba ya ahí y que requiere manipulaciones de «reducción» para ser obtenido, en rigor, fraguado, sino lo que al comenzar a pensar filosóficamente *hay ya*, a saber, este propósito filosófico y todos los motivos antecedentes de él, todo lo que fuerza a ese hombre a ser filósofo, en suma, *la vida* en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad.

Lo «puesto por sí», lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde este viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda. El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico. El error más inveterado ha sido creer que la filosofía necesita descubrir una realidad nueva que solo bajo su óptica gremial aparece, cuando el carácter de la realidad frente al pensamiento consiste precisamente en estar ya ahí de antemano, *en preceder al pensamiento*. Y el gran descubrimiento que este puede hacer es reconocerse como esencialmente secundario y resultado de esa realidad preexistente y no buscada, mejor aún, de que se pretende huir.

Este fue el camino que me llevó a la Idea de la Vida como realidad radical. Lo decisivo en él —la interpretación de la fenomenología en sentido opuesto al idealismo, la evasión de la cárcel que ha sido el concepto de «conciencia» y su sustitución por el de simple coexistencia de «sujeto» y «objeto», la imagen de los *Dii consentes*, etcétera— fue expuesto en una lección titulada «Las tres grandes metáforas», dada en Buenos Aires en 1916 y publicada en extracto por los periódicos y revistas argentinas (1).

El análisis de la conciencia permitió a la fenomenología corregir el idealismo y llevarlo a su perfección, esa perfección que es el síntoma de la agonía, como la cima es la prueba de que la montaña está ya

(1) [Véase en *Anales de la Institución Cultural Española*, tomo I, Buenos Aires, 1947, los resúmenes de esos cursos y lección citada (pág. 176); también *Las dos grandes metáforas*, en *El Espectador*, tomo 5.º, «Obras Completas», vol. II.]

debajo de nuestros pies. Pero una nueva insistencia analítica sobre el concepto fenomenológico de la conciencia me llevó a encontrar en él un agujero,

«e quindi uscimmo a riveder le stelle».

5 §

Mas es seguro que al llegar a esta altura, los lectores que me hayan quedado, probablemente alpinistas, renovarán con mayor presión su pregunta: ¿Por qué, con todas esas ideas en el cuerpo, no se dedicó usted a exponerlas adecuadamente, en libros compactos, técnicamente bien artillados, y, en vez de ello, se ocupó en escribir artículos de periódico?

Ha llegado el instante oportuno para la respuesta taxativa: yo rehuí exponer esas ideas precisamente por esas ideas.

La idea de que «el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia» no era para mí solo una idea, sino una convicción. Mis ideas no han sido nunca «solo ideas». La circunstancia es, a la vez, una perspectiva, y como tal, tiene siempre un primer término y, tras este, otros, hasta uno último. Ahora bien, el primer término de mi circunstancia era y es España, como el último es... tal vez la Mesopotamia. Más aún: el concepto mismo de circunstancia lleva en sí desde luego una intención polémica contra el utopismo y la *actio in distans*. La circunstancia es, por lo pronto, lo más próximo, la mano que el universo tiende a cada cual y a que hay que agarrarse, que es preciso estrechar entusiastamente si se quiere vivir con autenticidad. De aquí la serie de ensayos escritos por mí durante aquellos años, en que ampliando al orden filosófico las ideas biológicas de von Uexküll, combato la idea de que el hombre viva en *el* medio. Porque el *medio* no es ningún lugar determinado, es la ubicuidad. Y para mí era esencial la no ubicuidad del hombre, su «servidumbre a la gleba». El *medio*, al convertirse para mí en circunstancia, se hizo paisaje. El paisaje, a diferencia del medio abstracto, es función del hombre determinado. Un mismo trozo de tierra se multiplica en tantos paisajes cuantos sean los hombres o los pueblos que por él pasan. En aquellos ensayos atacaba yo incansable, por uno y otro lado, la relación entre el hombre y su paisaje, el hombre individual y, sobre todo, el pueblo. Perdido entre mis publicaciones debe andar un viejo intento —no creo que se haya traducido al alemán— de explicar el

influjo del medio sobre el hombre, invirtiendo el nexo tradicional. No es, sin más ni más, la tierra quien hace al hombre, sino el hombre quien elige *su* tierra, es decir, su paisaje, aquel pedazo de planeta donde encuentra simbólicamente preformado su ideal o proyecto de vida. Se olvida que el hombre es un animal trashumante, que hay en él siempre una potencia migratoria. Esta capacidad de irse, tan esencial al hombre que tiene su manifestación suprema en el suicidio, obliga a explicar todo asentamiento por motivos últimamente íntimos y libres. Precisamente porque es íntima y libre la elección de tierra por el hombre no es siempre lograda, satisfactoria, sincera y se dan en ella todos los grados, desde el pueblo que vive completamente absorto en su terruño, sin echar de menos ni desear ningún otro —como el pueblo andaluz (1)— hasta el que se halla presto al abandono del suelo que pisa. Un caso intermedio es el del permanente y extraño *nisus* hacia el Sur que ha fermentado siempre en los senos recónditos del alma alemana. Todo pueblo lleva dentro de sí un «paisaje prometido» y yerra peregrino por el haz de la tierra hasta que lo encuentra (2).

El precipitado que los años de estudio en Alemania dejaron en mí fue la decisión de aceptar íntegro y sin reservas mi destino español. No era un destino cómodo. Muy pocos años hacía que la guerra con los Estados Unidos nos había arrebatado las últimas colonias, con lo cual quedaba España reducida a su mínima expresión. Había sido en la historia europea el primer pueblo imperial, cronológica y cuantitativamente. Había inventado la idea moderna del Estado, el gran Estado nacional, algo completamente distinto de los Estados antiguos. Bolingbroke fue el primer pensador de historia que se dio plena cuenta de ello y por eso hace comenzar la Edad Moderna en Fernando el Católico. (No olvide esto mi lector alemán. No olvide que hay una inquietante identidad entre lo que está haciendo Alemania y lo que nosotros hicimos desde fines del siglo XV: invención de la primera *Weltpolitik*, el «absolutismo» o «estatismo», la creación del primer ejército de Estado, la técnica de la autoridad, las milicias políticas como apoyo del poder público —Santa Hermandad—, el *Imperium*, la desindividualización, la expulsión de judíos y moriscos, la preocupación por la pureza de sangre. Todavía a fines del siglo XVII apenas había oficio público, ni siquiera el de canónigo, para el que

(1) Véase *Teoría de Andalucía*. [«Obras Completas», vol. V.]

(2) [Véanse los capítulos III y IV, denominados ambos *Historia y Geografía*, en *Temas de viaje*. «El Espectador», tomo 5.º, y *En el centenario de Hegel*. «Obras Completas», vols. II y V.]

no se exigiese la prueba de pureza. Como es sabido, la palabra *Rasse*, raza, es oriunda de España. Yo, que, en definitiva, sé muy poco de todo, me encuentro sabiendo bastante, sabiendo mucho precisamente sobre estas cosas. Me basta para ello con descender a mi subsuelo de viejo español. Durante la Edad Contemporánea España tenía poco que enseñar porque Europa vivía en Revolución y es la experiencia revolucionaria la única que ha faltado a mi país. Pero de las cosas que ahora empieza Europa a hacer, España entiende más que nadie entre los pueblos actuales de Occidente porque fue la primera en la invención de esas formas, en el radicalismo de su implantación y... en experimentar sus consecuencias. Por eso pido que se oiga la anciana voz de mi raza, y lo pido no ciertamente en beneficio mío ni de mi nación, sino impulsado por el casi extrahumano altruísmo de un pueblo compuesto de hombres

«que todo lo ganaron y todo lo perdieron»,

que ha sabido vencer y ha sabido sucumbir, las dos figuras extremas que toma la vida.)

La vida como aceptación de la circunstancia implica, según se ha visto, que el hombre no puede salvarse si, a la vez, no salva su contorno. Mi primer libro iniciaba una serie de estudios españoles a que di el título general de *Salvaciones*. Nada me hubiera sido más fácil, instalado en una cátedra desde los veinticinco años, que imitar la existencia de un *Gelehrte* alemán. Sin embargo, comprendí desde luego que mi destino era completamente el opuesto. En una lectura dada en 1910 sobre *La pedagogía social como programa político* (1), decía yo: «En otros países acaso sea lícito a los individuos permitirse pasajeras abstracciones de los problemas nacionales: el francés, el inglés, el alemán, viven en medio de un ambiente social constituido. Sus patrias no serán sociedades perfectas, pero son sociedades dotadas de todas sus funciones esenciales, servidas por órganos en buen uso. El filósofo alemán puede desentenderse, no digo yo que deba, de los destinos de Germania; su vida de ciudadano se halla plenamente organizada sin necesidad de su intervención. Los impuestos no le apretarán demasiado, la higiene municipal velará por su salud: la Universidad le ofrece un medio casi mecánico de enriquecer sus conocimientos: la biblioteca próxima le proporciona de balde cuantos

(1) Publicada en la colección de mis escritos juveniles. *Personas, obras, cosas*. 1916, pág. 213. [«Obras Completas», vol. I, cap. *España, problema político*.]

libros necesite, podrá viajar con poco gasto, y al depositar su voto al tiempo de las elecciones volverá a su despacho sin temor de que se le falsifique la voluntad. ¿Qué impedirá al alemán empujar su propio esquife al mar de las eternas cosas divinas y pasarse veinte años pensando solo en lo infinito?»

«Entre nosotros el caso es muy diverso: el español que pretenda huir de las preocupaciones nacionales será hecho prisionero de ellas diez veces al día y acabará por comprender que para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio.»

Debo declarar que en el fondo me quedaba otra cosa, pero no me atrevía a declararla y menos ante un público que no la hubiera entendido. En efecto, yo *sentía* ya entonces que en la ciencia alemana y en la existencia del *Gelehrte* alemán había, junto a sus espléndidas virtudes, un grave error, una desviación de la alta higiene vital: precisamente esa despreocupación de su contorno inmediato, esa tendencia a vivir en el «ninguna parte» de la ciencia, como si la ciencia por sí constituyese una tierra, un paisaje donde el esfuerzo intelectual pudiera hundir sus raíces. El tema siguió fermentando dentro de mí y por eso hace algunos años la *Neue Rundschau* anunció un estudio mío titulado *Der deutsche «Gelehrte» und der französische «Ecrivain»*, que, naturalmente, no me atreví nunca a escribir. El lector debe hacerse cargo de que trata con un hombre cuya timidez es tan grande como su audacia y que avanza por la vida con un incómodo ritmo de impulsiones y frenazos. Hoy deploro no haber publicado aquel estudio, cuyo título, por lo demás, declara suficientemente la orientación de lo que tras él iba. Hoy es ya tarde para decirlo. Los hechos se han consumado de manera demasiado clara y dolorosa. Entonces el decir hubiera sido predecir y solo esto merece la pena. (Por eso una de las finalidades de este prólogo es restablecer las fechas de mis escritos, sobre todo de los que definen realidades políticas y estados de espíritu colectivos. Así acontece que ensayos míos donde se describen los hechos actuales han sido publicados por revistas y periódicos alemanes creyendo de buena fe que estaban escritos ahora, cuando todos ellos han sido publicados diez años hace.)

Ello es que para mí no fue un instante dudoso que yo debía conducirme a la inversa que el *Gelehrte* alemán. Mi destino individual se me aparecía y sigue apareciéndome como inseparable del destino de mi pueblo.

Pero el destino de mi pueblo era, a su vez, un enigma, tal vez el mayor que hay en la tradición europea. Según la señora Förster-

Nietzsche refirió a un visitante español, un día en que se hablaba de los españoles delante de su hermano, ya enfermo y como ausente, levantó este la ruina de su egregia cabeza y, con voz de ultravida, con voz de eco, dijo:

«Los españoles. ¡Los españoles!... Esos hombres quisieron ser demasiado.» Somos, en efecto, el pueblo que más radicalmente ha pasado del querer ser demasiado al demasiado no querer ser. ¿Cómo es esto posible? ¿Qué significa? ¿Cuál puede y debe ser la moral hacia el futuro de un pueblo que lo fue todo, una vez, en el pretérito? Conviviendo con los jóvenes de Alemania se levantaban con frecuencia de mi alma vahos de afectuosa y sonriente melancolía cuando les oía decir, muy convencidos, que el alemán no había llegado aún a ser, a tener un perfil propio y un estilo de vida. Este «no ser aún» que es el privilegio de la juventud era sentido por ellos como un dolor mientras yo llevaba dentro el opuesto: el dolor de «haber sido ya» y la terrible pregunta de si se puede volver a ser, el ansia del doctor Fausto.

Por eso mi producción durante muchos años padece la obsesión de España como problema. Así, en aquel mi primer libro, se leen gritos de angustia como el siguiente: «Es, por lo menos, dudoso que haya otros libros españoles verdaderamente profundos. Razón de más para que concentremos en el *Quijote* la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España? En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del parpadeo astral, ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?

»¿Dónde está —decidme— una palabra clara, una sola palabra radiante que pueda satisfacer a un corazón honrado y a una mente delicada, una palabra que alumbre el destino de España?

»¡Desdichada la raza que no hace un alto en la encrucijada antes de proseguir su ruta, que no se hace un problema de su propia intimidad: que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volcar claridades sobre su misión en la historia!

»El individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera» (1).

---

(1) [*Meditaciones del Quijote*. Meditación preliminar, 13. «Obras Completas», vol. I.]

LA IDEA DE PRINCIPIO EN LEIBNIZ Y LA EVOLUCION DE LA TEORIA DEDUCTIVA

Editado por Emece, Buenos Aires, 1958.

NOTA PRELIMINAR

Este libro fue escrito por Ortega, casi en su totalidad, en Lisboa, en la primavera y comienzo de verano de 1947. Proyectaba terminarlo en el otoño y darlo a la imprenta seguidamente.

Su título inicial era El principalismo de Leibniz y algunos problemas anejos; *pero posteriormente, con ocasión de utilizar algunos de sus párrafos en el «Prólogo» a la versión castellana de* El Collar de la Paloma, *de Ibn Hazm (Madrid, 1952), le dio Ortega el título* La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, *con la advertencia de que iba a ser publicado por la Hemeroteca Municipal madrileña, la cual había acordado celebrar el tricentenario del nacimiento de Leibniz con «la primera edición española de los Ensayos aparecidos en las* Acta Eruditorum, *Leipzig* 1682-1716, *presentados por José Ortega y Gasset con un estudio preliminar». Algunos pliegos se imprimieron con ese objeto en* 1948. *Ortega revisó entonces el texto primitivo parcialmente y le agregó algunas páginas y notas. Sin embargo, diversos quehaceres lo apartaron de este trabajo y fueron aplazando su terminación. Por ello, el homenaje a Leibniz no se llevó a efecto.*

Entre los papeles inéditos del autor ha aparecido el original del estudio tal como ahora se edita. No se halla ultimado en su redacción, pues anuncia en el texto un segundo y un tercer capítulos (págs. 157 y 189) que no llegaron a escribirse.

Agregamos como Apéndices el discurso «Del optimismo en Leibniz», aportado para la inauguración del XIX Congreso de la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, celebrado en San Sebastián en 1947, *y unas páginas sobre el «Renacimiento, que Ortega había interrumpido y segregado del estudio.*

La significación excepcional de este libro —por su extensión, sus temas y la forma de tratarlos— y lo que tiene de novedad dentro de la trayectoria intelectual de Ortega, lo sitúa en un lugar preeminente de su producción filosófica.

LOS COMPILADORES.

§ I

PRINCIPALISMO DE LEIBNIZ

FORMAL o informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio. En la ciencia esto se formaliza y se convierte en método o procedimiento deliberado: los datos del problema son referidos a un principio que los «explica». En filosofía esto se lleva al extremo, y no solo se procura «explicar» las cosas desde sus principios, sino que se exige de estos principios que sean últimos, esto es, en sentido radical «principios». El hecho de que a estos principios radicales, a estos «principísimos», acostumbremos llamarlos «últimos», revela que en el estado habitual de nuestra vida cognoscente nos movemos dentro de una zona intermedia que no es el puro empirismo o ausencia de principios, pero tampoco es *estar en* los principios radicales, sino que estos nos aparecen remotos, situados en el extremo del horizonte mental, como algo a que hay que llegar y junto a lo cual aún no se está. Otras veces —inversamente— los llamamos «primeros» principios. Obsérvese que al decirlo o pensarlo hacemos con la cabeza un ligero movimiento, o un conato de él, hacia lo alto. Y es que, en efecto, al llamarlos primeros, y no últimos, tampoco los aproximamos a nosotros, sino que también los alejamos, solo que ahora en dirección vertical. En efecto: localizamos los principios en lo más alto: en el cielo, y de él, en el cenit. Es un residuo de nuestra tradición indoeuropea y semítica (hebreos), pueblos de religión sideral y fulgural para quienes los dioses se epifanizan en los astros y los meteoros. Siempre igual, los vemos a máxima distancia. Aparecen, pues, como una necesidad y como una aspiración. Los demás conocimientos se entretienen en

la zona media que se extiende desde el lugar en que estamos espontánea y primariamente, constituida por hechos vagamente generalizados, y esa línea última del horizonte donde se ocultan los principios radicales. La filosofía, que es el radicalismo o extremismo intelectual, se resuelve a llegar por el camino más corto a esa línea última donde los principios últimos están, y por eso no es solo conocimiento desde principios como los demás, sino que es formalmente viaje al descubrimiento de los principios.

De aquí que los filósofos sean titularmente los «hombres de los principios». Por lo mismo es de verdad sorprendente que entre ellos Leibniz nos aparezca destacando en un sentido especial y por excelencia como el «hombre de los principios».

Los motivos que nos hacen ver a Leibniz con esa peculiar fisonomía son los siguientes: Primero, es el filósofo que ha empleado mayor número de principios *sensu stricto*, es decir, máximamente generales. Segundo, es el filósofo que ha introducido en la teoría filosófica mayor número de principios nuevos. Tercero, le vemos en sus escritos aducir constantemente uno u otro de esos principios, y si al leer no nos contentamos con entender lo que dice, sino que prestamos atención a cómo lo dice; por tanto, si estudiamos su decir estilísticamente, que es un conocimiento fisiognómico, no nos puede pasar inadvertida la fruición y como voluptuosidad con que desde el fondo del párrafo hace salir el principio, lo ostenta, lo blande, haciéndolo refulgir como un estoque y dirigiendo él mismo a sus infinitos reflejos una mirada de enorme delicia, como aquella que se le escapó a Aquiles, disfrazado de mujer, cuando Ulises, disfrazado de mercader, sacó del arca una espada. Cuarto, porque, como veremos, el conocimiento depende de los principios, para Leibniz, en un sentido más grave —y más paradójico— de cuanto antes de él se había supuesto.

Hagámonos presentes en una lista los principios de Leibniz:

1.º El principio de los principios.
2.º Principio de identidad.
3.º Principio de contradicción.
4.º Principio de la razón suficiente.
5.º Principio de la uniformidad o principio de Arlequín.
6.º Principio de la identidad de los indiscernibles, o principio de la diferenciación.
7.º Principio de continuidad.
8.º Principio de lo mejor o de la conveniencia.

9.º Principio del equilibrio o ley de justicia (principio de simetría en la actual matemática).

10.º Principio del mínimo esfuerzo o de las formas óptimas.

Si se exceptúan los principios segundo y tercero, todos los demás de esta lista han sido instaurados originalmente por Leibniz, lo cual no quiere decir que no tengan en el pasado filosófico su prehistoria. Todas las cosas humanas, al ser históricas, tienen su prehistoria.

Al conjunto de los hechos anteriores podemos llamar el principialismo de Leibniz. Pero ahora es cuando el caso comienza a complicarse. Porque a ese conjunto de hechos tenemos que oponer estas contrapartidas. Primera: Leibniz suele encontrar para enunciar sus principios fórmulas llenas de gracia, de eficacia verbal; pero el hecho de que emplee diversas para un mismo principio, y que casi nunca los términos sean rigorosos, cuando en el resto de sus conceptos lo es en tan alto grado, produce en el estudioso de su obra una inquietud peculiarísima, cuya primera —y claro está, informal, pero sincera— expresión sería esta: Leibniz juega con los principios, los quiere; pero no los respeta. Segunda: siendo para Leibniz lo constitutivo del conocimiento el orden en los pensamientos, no se ocupó nunca en serio de ordenar el convoluto de sus principios jerarquizándolos, subordinándolos, coordinándolos (1). Merced a esto flotan en altitudes indeterminadas del sistema teórico, y no aparece nunca claro su rango relativo, cosa tan decisiva para un principio como tal. Tercera, y de mayor sustancia: Leibniz insiste una y otra vez en que es conveniente y es preciso probar o intentar probar los principios. Ahora bien; solía entenderse por principio lo que ni puede ni necesita ser probado, sino que es precisamente lo que hace posible bajo sí toda prueba. ¿No significa todo esto que Leibniz desdeñaba los principios y que ha sido, entre todos los filósofos, el menos principialista?

Ambas series de hechos se contraponen, en efecto, de la manera más acusada. Nótese que el enunciado último de cada serie no tiene, como los otros, un carácter más o menos externo, sino que es una tesis doctrinal, y aun puede decirse que muy íntima y como visceral en la doctrina. Nos quedamos, pues, perplejos ante esta dual, tornasolada, actitud de Leibniz respecto a los principios.

(1) Tómese como ejemplo el paso en *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlín, 1879, tomo II, 56, y Couturat, *Opuscules et Fragments*, 402 y 519, en que se declara el principio de razón suficiente como mero corolario del principio puramente lógico según el cual en toda proposición verdadera el predicado está incluido en el sujeto.

§ 2

QUÉ ES UN PRINCIPIO

POR su noción abstracta, «principio» es aquello que en un orden dado se halla antes que otro. Si A se halla antes que B, decimos que B sigue a A y que A antecede o precede a B. Cuando el orden es rectilíneo, mas no infinito, de cada dos elementos podemos decir que el uno es precedente o principio del otro, el cual es el siguiente o consecuente. Pero en el orden lineal finito habrá un elemento que no tiene precedente o principio. De ese elemento son todos los demás consecuentes. Será, pues, principio en sentido radical o absoluto dentro del orden, será primer principio. Los elementos que preceden a los que les siguen, pero que a su vez son precedidos por otros, pueden ser llamados «principios relativos» dentro del orden. Al pronto se juzgará que solo el «principio absoluto» es, en rigor, principio. Pero adviértase que la noción abstracta de principio rechaza esa suposición, puesto que su nota es «hallarse antes que otro». Lo constitutivo del principio es, pues, que le siga algo, y no que no le preceda nada. De este modo la noción de principio vale lo mismo para el absoluto que para el relativo, y vale además para órdenes que no son de tipo rectilíneo finito; por ejemplo: para un orden rectilíneo infinito en el cual no hay primer elemento, o para un orden circular en cada elemento es también antes que otro, pero es indiferentemente primero, intermedio y último.

De la noción abstracta avancemos hacia una de sus formas concretas. Veamos, por ejemplo, qué significa «principio» en el orden *tradicionalmente* llamado «lógico». En el sentido tradicional, el orden lógico está constituido por una multiplicidad de proposiciones verdaderas y falsas. Para simplificar, dejemos estas últimas y quedémonos solo con las verdaderas. Forman las proposiciones verdaderas un conjunto ordenado. El orden radica en el carácter de verdad que las proposiciones exhiben. En vista de él quedan ordenadas de modo que la una sigue a la otra, solo que aquí el «seguir» se concreta un poco más: es seguir la verdad de la una a la verdad de la otra. Aquélla es el principio de la verdad de esta, y esta es la consecuencia de aquella. Nuestro idioma, muy refinadamente, reflexiva en este caso

el «seguir», y dice que una proposición —es decir, su verdad— se sigue de la otra. De este modo, en regreso, llegamos a una altura en que aparecen *no una, sino varias proposiciones* que no se siguen las unas de las otras, ni se siguen tampoco de ninguna antecedente de ellas, que son, pues, entre sí independientes y no tienen precedente o principio. Son ellas principios de todas las demás. Son, pues, principios absolutos. Son el principio de identidad y el principio de contradicción. Algunos añaden el principio del tercio excluso, hoy expuesto en grave cuestión por los trabajos de Brouwer.

Ahora bien; de lo dicho brota espontáneamente la cuestión de por qué el orden tiene un último elemento, por qué termina. La cosa es clara. Como cada proposición verdadera recibe su carácter de verdad de la anterior, y así sucesivamente, de no haber un término quedaría la serie toda vacía de verdad. Hace falta que haya un comienzo y que en él esté ya *todo el carácter «verdad»* que va a fluir y llenar toda la serie, que va a «hacer» verdaderas todas las demás proposiciones. Esto es, al menos, lo que tradicionalmente se opinaba respecto al orden lógico.

Tras esta brota una segunda cuestión; a saber: por qué en vez de un primer elemento que incoa el orden o serie, acontece que en el orden lógico tienen que ser, por lo menos, dos coordinados. Sobre esto no se solía opinar tradicionalmente. Se tomaba la cosa como algo que va de suyo y es lo más natural del mundo. Por lo mismo, no nos urge ahora resolverla (1).

Importa, en cambio, hacer notar que en vista de lo dicho aparece el orden lógico constituido por parejas de proposiciones, una de las cuales es *principio* de la otra, que es su *consecuencia*. Cada proposición de cada pareja forma a su vez pareja con otra de la que se consecuencia o de la que es principio. *Toda* proposición lógica —salvo las primeras— es a la vez principio y consecuencia. Esto da al *corpus* lógico su perfecta continuidad. No hay en él salto o *hiatus*. Cuando decimos que una proposición es principio de otra, podríamos variar la expresión, sin que ello variase la noción, diciendo que la una es *fundamento* de la verdad de la otra, y que esta está fundada en aquella. También podemos decir, en lugar de «principio» o de «fundamento», *razón*. El principio de la verdad de la proposición B es la razón A. El orden lógico está articulado en el «juego» de *razón* y *consecuencia*.

(1) Los escolásticos, Suárez, por ejemplo, en *Disputationes metaphysicae* (I, Sectio II, 3), fundamentan la necesidad de dos principios por lo menos, en que el silogismo tiene tres términos y sólo se tienen dos con un solo principio. Pero esto no justifica que haya más de dos.

En fin, también podemos decir, en vez de la «razón», la «prueba» de una proposición (1). Esta acumulación de sinónimos no es superflua, porque en rigor su sinonimia es solo parcial, y cada uno de estos vocablos significa un lado o aspecto diferente de la misma cosa. En ciertos casos obtendremos mayor claridad usando uno que otro.

Ahora bien; la simple inspección del orden lógico en su totalidad descubre que en él el carácter denominado «verdad» tiene un doble valor, y por lo mismo se hace equívoco. *Dentro* del «*corpus*» lógico, toda proposición es verdadera, porque tiene su «razón» o su «prueba», la cual es otra proposición. De modo que «ser verdad», «ser consecuencia» y «ser probado» son lo mismo. Pero en el extremo de la serie nos encontramos con proposiciones —los «primeros principios»— que no son a su vez «consecuencias», que no son «probados», que no tienen «razón». ¿Qué significa esto? Sin duda, una de estas dos cosas: o que son verdad en un sentido distinto del hasta ahora fijado, o que no son verdad. Si lo primero, tendremos que los «principios» del orden lógico son proposiciones verdaderas, con una verdad que no es «razón» ni «prueba» —que no tienen «fundamento», que no son, por tanto, razonadas ni razonables. Esta nueva forma de «ser verdad» suele expresarse diciendo que son «verdades por sí mismas», esto es, no por una «razón»; que son *evidentes*. Y ya tenemos dos sentidos del término «verdad» totalmente extraños uno a otro: verdad como razón y verdad como evidencia. En vez de evidencia se ha solido hablar de «intuición» (2). Conviene añadir que, aunque parezca mentira, habiéndose hecho depender todo el saber humano de la evidencia, nadie, hasta Husserl (1901), se había ocupado en serio de dar a ese vocablo un sentido controlable. No nos importa en este momento el asunto. Más importa alertarnos ante la grave situación que representa existir dos clases contrapuestas de «verdad»: una, razonada, probada, fundada, y otra irrazonada e irrazonable, espontánea y a boca de jarro. Pero tampoco esto es ahora urgente. Lo es, en cambio, hacer notar que esta doctrina de los «primeros principios» como «verdades *per se notae* o evidentes», implica la convicción —que es la tradicional— de que los primeros principios tienen que ser de suyo, y sin más, verdad, porque se considera que son ellos quienes tienen que transmitir o insuflar verdad en toda la

(1) Aunque nada de lo dicho hasta aquí es especialmente leibniziano, conviene advertir que Leibniz acepta este sentido equivalente de los términos «razón» y «prueba». (*Nouveaux essais sur l'entendement humain,* libro IV, cap. II.)

(2) Así, Descartes.

serie de sus consecuencias. ¿De dónde, si no, podían estas extraer ese don que las hace verdaderas?

Ahora debemos enfrentarnos con la segunda posibilidad: que los «primeros principios» no sean verdad. Esto no implica, claro está, que sean falsos; dice tan solo que son indiferentes a su propia verdad; que no pueden ser falsos, pero que no necesitan ser *por sí* verdaderos. ¿Qué pueden ser entonces? Téngase bien presente cuál es la ley constitutiva del orden lógico, coincidente en esto con un «buen orden» cualquiera: en él, todo elemento sigue a otro, se sigue de otro. Esta es toda su sustancia. En él algo es principio, porque de él se sigue otro algo. No es, pues, la sustancia del principio que *no* le preceda otro algo, sino, repito, que algo le siga. En este caso, lo decisivo en un «principio» es que tenga consecuencias —no lo que él sea *por sí*—. Por tanto, que él sea *razón* de otra cosa, que con él se pueda probar otra proposición. En este sentido, lo que constituye a un principio no es su verdad propia, sino la que él produce; no es su condición inmanente, «egoísta», de ser por sí verdadero, sino su virtud transitiva, «altruísta», de *veri*-ficar otras proposiciones, de suscitar en ellas el carácter de «verdad». Esta condición es la que antes llamábamos «principio relativo» y que es común a todas las proposiciones *aunque no hubiera primeros principios*. La cosa no tiene nada de extravagante. En la serie de causas y efectos, que es una proyección sobre el orden real del orden lógico, no hay una primera causa, y sin embargo, cada efecto encuentra en un hecho antecedente su razón.

En esta doctrina cabe, pues, que los primeros principios no necesiten ser verdaderos, sino simplemente «admisiones», supuestos libres que se adoptan, no por interés alguno hacia ellos, sino *para* «sacar» de ellos consecuencias, para que sean *razón* de lo que sigue, para *probar* todo un mundo de proposiciones que de ellos se pueden deducir o derivar.

Es oportuno dejar ahora la cuestión indecisa, para mantener frente a frente, con brío parejo, los dos sentidos del principio lógico que proceden de la ley articulatoria en que consiste el orden lógico, a saber: la pareja «razón y consecuencia», «fundamento y fundado» —en suma, *principio* y *prueba*—. Esta articulación, este nexo, permite que se cargue el acento más en uno o en otro término; o dicho en expresión desarrapada: lo importante es «probar»; o bien, lo importante es que el principio sea verdadero.

Con esta somera y elemental preparación podemos volver al enigma que nos era la actitud de Leibniz ante los principios, si bien nuestro volver tiene que tomar el aspecto de un amplísimo rodeo.

§ 3

PENSAR Y SER, O LOS DIÓSCUROS

La filosofía es una cierta idea del Ser. Una filosofía que innova, aporta cierta nueva idea del Ser. Pero lo curioso del caso es que toda filosofía innovadora —empezando por la gran innovación que fue la primera filosofía— descubre su nueva idea del Ser gracias a que antes ha descubierto una nueva idea del Pensar, es decir, un método intelectual antes desconocido. Mas la palabra «método», aunque es adecuada a lo que ahora insinúo, es una expresión asténica, grisienta, que no «dice» con energía suficiente toda la gravedad o radicalidad de la noción que intenta declarar. Parecería como si la palabra «método» significase que en la operación llamada pensar, entendida según venía tradicionalmente entendiéndose, introduce el filósofo algunas modificaciones que aprietan los tornillos a su funcionamiento, haciéndolo con ello más rigoroso y de rendimiento garantizado. No es esto lo que quiero decir. Se trata de algo mucho más decisivo. Una nueva idea del Pensar es el descubrimiento de un modo de pensar radicalmente distinto de los hasta entonces conocidos, aunque conserve tal o cual *parte* común con aquellos. Equivale, pues, al descubrimiento de una nueva «facultad» en el hombre, y es entender por «pensar» una realidad distinta de la conocida hasta entonces.

Según esto, una filosofía se diferencia de otra no tanto ni primariamente por *lo que* nos dice del Ser, sino por *su decir* mismo, por su «lenguaje intelectual»; esto es, por su modo de pensar. Es lamentable que en la lengua la expresión «modo de pensar» sea entendida como refiriéndose a las doctrinas, al contenido de dogmas de un pensamiento, y no, como ella gramaticalmente reclama, a diferencias del pensar mismo en cuanto operación.

Este emparejamiento entre cierto modo de pensar y cierta idea del Ser no es accidental, sino que es inevitable. Por lo mismo, no tiene importancia que una filosofía haga constar o no el método con que opera. Platón, Descartes, Locke, Kant, Hegel, Comte, Husserl, dedican una parte de su filosofía a exponer su método, su nuevo «modo de pensar»; hacen previa exhibición de los bíceps con que van

a levantar la pesa enorme que es el problema del Universo; pero esto no significa que los que no lo hacen sean menos «metódicos» que ellos, que no tengan también su método. Al estudiar sus dogmas descubrimos fácilmente en qué consiste éste. Pero si es indiferente que una filosofía proclame o no su método, es en cambio mal síntoma que mirando al trasluz una filosofía no veamos claramente, como en filigrana, cuál es su «modo de pensar».

Consecuencia de todo esto es el consejo práctico de que para entender un sistema filosófico debemos comenzar por desinteresarnos de sus dogmas y procurar descubrir con toda precisión qué entiende esa filosofía por «pensar»; o dicho en giro vernáculo: es preciso averiguar «a qué se juega» en esa filosofía.

Pues bien, ¿qué entiende Leibniz por pensar? No suele ser posible enunciar con pocas palabras en qué consiste un «modo de pensar», un método. Sin embargo, en el caso de Leibniz casi puede hacerse eso —y no por casualidad—. En efecto: a la pregunta ¿qué entiende Leibniz por «pensar»?, se puede responder con un pistoletazo verbal: pensar es probar. Lo dicho en el § 1 sirve y basta para dar a este aforismo un sentido en primera aproximación. Pero es forzoso que nos acerquemos más a la plenitud de su significación. Para esto es menester que nos hagamos cargo de lo que en la época nativa de Leibniz era filosofar.

§ 4

TRES SITUACIONES DE LA FILOSOFÍA RESPECTO A LA CIENCIA

La situación de la filosofía en la época moderna es muy distinta de la que circundaba su propósito en la antigüedad. No se trata ahora de la diferencia integral, que, claro está, es enorme entre la vida antigua y la vida moderna. Se trata solo de un factor muy preciso en que ambas circunstancias difieren.

En Grecia es la filosofía quien inventa el Conocimiento como modo de pensar rigoroso, el cual se impone al hombre haciéndole ver que las cosas *tienen que ser* como son y no de otra manera. Descubre el pensamiento necesario o necesitativo. Al hacerlo se da perfecta cuenta de la diferencia radical entre su modo de pensar

y los otros que en torno de ella existían. ¿Qué otras formas de actitud mental ante la Realidad había a la vista? La religión, la mitología, la poesía, las «teologías» órficas. El pensar de todas estas «disciplinas» consiste en pensar cosas plausibles, que acaso son, que parecerían ser; pero no en pensar necesidades, cosas que no depende de nuestro albedrío reconocer o no, sino que, una vez entendidas, se imponen sin remedio a nuestra mente. Es indecible el desdén con que esta filosofía primigenia miraba todos esos comportamientos intelectuales ante el mundo (1).

La filosofía como pensar necesario era *el* Conocimiento, era *el* Saber. Propiamente, no había otro que ella, y en su propósito se encontraba sola frente a la Realidad. Dentro de su ámbito, como particularización de su «modo de pensar», comenzaban a condensarse las ciencias. Se ocupaban estas de *partes* del Ser, de temas regionales: las figuras espaciales, los números, los astros, los cuerpos orgánicos, etc.; pero el modo de pensar sobre esos asuntos era el filosófico. Por eso todavía Aristóteles llama a las ciencias *los conocimientos dichos en parte* o particulares —ἐν μέρει λεγόμενα— (2). Es preciso que los hombres de ciencia actuales se traguen, *velis nolis* y de una vez para siempre, el hecho de que el «rigor» de la ciencia de Euclides no fue sino el «rigor» cultivado en las escuelas socráticas, especialmente en la Academia de Platón. Ahora bien; todas esas escuelas se ocupan principalmente de Etica. Es un hecho claro que el método euclidiano, que el ejemplar «rigor» del *more geométrico*, tiene su origen no en la Matemática, sino en la Etica. Que en aquella lograse —y no por acaso— mejor fortuna que en esta, es otra cuestión (3). Las ciencias, pues, nacieron como particularizaciones del tema filosófico; pero

(1) Para completar el cuadro conviene, sin embargo, advertir que había una actuación mental fuera de la filosofía, la cual era contemplada por los filósofos con algún respeto: la Medicina, representada por «Sociedades semisecretas» en algunos puntos de Grecia; sobre todo la Sociedad de los Asklepiades, en Kos, a que pertenecía Hipócrates. La cita que el *Fedón* hace de un aforismo hipocrático es el lugar clásico para calcular la relación entre filosofía y medicina.

(2) Es curioso que Dilthey, en su primera época, opinara que las ciencias se originaron fuera de la filosofía: en las técnicas y como reflexión sobre estas. En su segunda época rectificó esta opinión. Pero como Dilthey no hablaba nunca al aire, conviene no tirar por la borda, sin más, su primitiva opinión. Quede hecha aquí esta reserva sin más desarrollo.

(3) Así, muy bien, Solmsen, discípulo de Jaeger, en *Die Entwicklung der Aristotelischen Logik und Rhetorik*, 1929, págs. 129-30. Apenas las ciencias nacen, se produce en ellas el fenómeno de la especialización. Con ello no aludo al hecho de que cada hombre ocupado en una disciplina redujese a

su método era el mismo de la filosofía, modificado mediante un ajuste a su asunto parcial.

La situación de la filosofía en la época moderna es, aun ateniéndose exclusivamente a este punto de su relación con las ciencias, completamente distinta de la anterior. Durante los siglos XVI y los dos primeros tercios del XVII, las ciencias matemáticas, en que van incluidas la Astronomía y la Mecánica, logran un desarrollo prodigioso. A la ampliación de sus temas acompaña una depuración creciente de su método, y le siguen grandes descubrimientos materiales y aplicaciones técnicas de fabulosa utilidad. Se mueven con grande independencia de la filosofía; más aún: en pugna con esta. Esto trae consigo que la filosofía deja de ser *el* Conocimiento, *el* Saber, y se aparece a sí misma solo como *un* conocimiento y *un* saber frente a otros. Podrá su tema, por la universalidad y el rango que posee, pretender alguna primacía; pero su «modo de pensar» no ha evolucionado, mientras que las ciencias matemáticas han ido modificando el que les enseñó originariamente la filosofía, y han hecho de él, en parte, «nuevos modos de pensar». Ya no está, pues, sola la filosofía frente al Ser. Hay otra instancia, distinta de ella, que se ocupa a su modo en conocer las cosas. Y ese modo es de un rigor ejemplar, superior en ciertos aspectos al modo filosófico tradicional. En vista de esto, la filosofía se siente como una ciencia más, de tema más

---

esta su atención, sino a la especialización en el modo de pensar. Cada ciencia, como si fuese algo viviente, tiende a recluirse en lo que su tema regional exige. Esto trae consigo automáticamente una modificación del método general, según la necesidad de cada ciencia. Así, la Matemática se desentiende de los problemas de realidad. Esto lleva a no emplear más principios que los que bastan para sus deducciones. Se desinteresa, pues, de los principios propiamente primeros; queda cerrada hacia arriba respecto a la universalidad de la filosofía, y con ello cerrada a los lados, incluso respecto a sus disciplinas afines. No se busca una unidad que permita derivar conjuntamente el número, el espacio y el cuerpo. Aritmética, Geometría y Estereometría se separan. No tiene duda que esto permitió apurar mucho el método peculiar de cada ciencia. Los *Analíticos segundos* de Aristóteles son la reflexión sobre ese estadio de las ciencias. Pero nada manifiesta mejor cuál era la situación real como el hecho de que en la Academia platónica se cultivasen dos formas de matemática: una, la especializada, la matemática de los matemáticos; otra, la matemática filosófica (dialéctica). Y todo esto culmina en el detalle extremo de que, según nos hace saber concretamente Proclo, el mismo Platón que reclama la ciencia unitaria como único conocimiento en sentido pleno, sugiere a sus discípulos matemáticos el método especial matemático; por ejemplo, a Leodamas. Proclo nos muestra en este texto, mano a mano, en qué consisten ambos métodos. (Proclo, *In Euclidis*, 211, Fr. 18.)

decisivo, pero de método más torpe. En esta situación no tiene más remedio que emular a las ciencias. Quiere ser una ciencia, y por tanto, no puede mirar frente a frente a lo Real, sin más: tiene, a la vez que mirar a las ciencias exactas. Deja, pues, de regirse exclusivamente por la Realidad que es su tema, y toma —en uno u otro grado— orientación, control, de las ciencias. Por eso la filosofía moderna tiene una mirada doble; por eso la filosofía moderna es bizca. Puede documentarse toda esta etapa sin más que recordar la conocida fórmula de Kant en su memoria premiada —*Investigación sobre la claridad de los principios en teología natural y moral*— de 1763: «El verdadero método de la Metafísica es en el fondo idéntico al que Newton introdujo en la ciencia natural y que ha sido allí de tan fértiles consecuencias» (1).

Puede este texto representar los innumerables que cabría aducir desde Descartes. Tiene, además, la ventaja de que él nos revela cómo esa adaptación de la filosofía al modo de pensar de las ciencias exactas es a su vez un proceso cuyas variaciones son función de las que se producen en la evolución de esas ciencias. Ello nos permite situar a cada filósofo en un punto determinado de esa serie, como en seguida vamos a hacer con Leibniz. En efecto: mientras Descartes y Leibniz se orientan en la matemática pura *porque no existía aún una física*, que ellos mismos estaban contribuyendo a crear, la generación de Kant se encuentra ya con el triunfo consolidado de la física que Newton simboliza. Por eso Kant desdeña ya la pura matemática y bizquea hacia la física, que va a constituirse en *regina scientiarum*. El texto citado tiene, además, de interesante que fue escrito por Kant cuando ha dejado de ser leibniziano y se encuentra sin una filosofía. Se dispone a encontrar una, y en este propósito le sorprendemos obseso con la física de Newton como un ideal de conocimiento. En esa fecha, Kant no tenía aún ninguna idea clara sobre si lo que la fórmula citada expresa era o no posible. Por lo mismo, ella nos presenta en cueros el snobismo «científico» de la filosofía en aquella época. Siete años más tarde, Kant publicará su famosa disertación, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, donde ha logrado ya esa adaptación postulada de la filosofía a la ciencia física.

Mas como una idea no queda nunca clara si no aparece colocada entre otras dos que por uno y otro lado la limitan y conforman, la situación moderna de la filosofía, que queda definida en su retaguardia

---

(1) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.* Zweite Betrachtung.

por la situación antigua, exige que la acotemos contraponiéndola a la situación presente, que más bien es aún futura, de un futuro que vamos ya siendo, porque somos su germen. Claro es que, para hacerlo en este lugar, tenemos que reducirnos a los términos más sobrios.

Acostumbrada la filosofía a bizquear, esto es, a envidiar a la ciencia exacta, especialmente a la física, porque en ella la exactitud parece conservarse en el conocimiento de algo que parece la Realidad, sigue haciéndolo. Mira, pues, como antaño, a la Física; pero se encuentra con que la Física es hoy un «modo de pensar» muy distinto del que era la física de Newton, y en general de lo que se llama la «física clásica». La innovación, que es profundísima, no tiene nada que ver con la teoría de la Relatividad. Esta representa el último desarrollo de la «física clásica». Si Galileo hubiera podido ser radicalmente fiel a su «modo de pensar», con el cual instauró la *nuova scienza*, habría llegado a la física de Einstein. El «modo de pensar» galileano, a que Galileo tenía que ser fiel, es el que, del modo más prodigiosamente claro, enuncia su definición de la nueva ciencia, la cual había de consistir en «medir todo lo que se puede medir y hacer que se pueda medir lo que no se puede medir directamente». No pudo ser fiel a este imperativo por tres razones: primera, porque los procedimientos de mensuración en su tiempo eran toscos y dejaban escapar combinaciones de fenómenos que le hubieran obligado a reformar —en el sentido de concretar más— los principios de su mecánica; segunda, porque aun dado que hubiese poseído medidas más precisas, no existían las técnicas matemáticas que le hubieran permitido manejarlas y formularlas, y tercera, porque ambos hechos facilitaron a Galileo interpretar sin suficiente radicalismo su propia definición de la Física. Implica esta que todos los conceptos integrantes de una proposición física tienen que ser conceptos de «algo medido». Ahora bien; solo se pueden medir variaciones (que estas, a su vez, solo pueden medirse relativamente las unas a las otras, lo sabía muy bien Galileo). Pero las variaciones son expresión de «fuerzas». «Fuerza», en física no es una noción mágica, es formalmente un «principio de variaciones», y, por tanto, lo constitutivamente mensurable. Así, el espacio y el tiempo, para entrar en la conceptuación física, tienen que dejar de ser magnitudes geométricas para advenir magnitudes medidas. Pero medirlas es medir variaciones, y en consecuencia, hacer intervenir conceptos dinámicos. El «espacio medido» y el «tiempo medido» implican fuerzas. En esto consiste la mecánica relativista —simple esfuerzo de hacer coincidir consigo

misma la idea inicial de la física, y por lo mismo, mero cumplimiento radical del programa, del «modo de pensar» de la física clásica.

A este radicalismo no llegó Galileo. Pensaba que los teoremas geométricos valían, sin más, para los fenómenos físicos, que eran *a priori*, y sin más, «leyes físicas», si bien tan elementales que bastaba a la física suponerlas. De aquí su idea de la inercia. En la inercia galileana, la línea recta, como tal, esto es, como entidad geométrica, constituye una realidad física. Es una «fuerza sin fuerza» que actúa mágicamente. La mecánica relativista es la reducción de las rectas, físicamente mágicas, a curvas dinámicas, físicamente reales (1).

La modificación profunda del modo de pensar en la física, de la física en cuanto «conocimiento», radica en dos caracteres completamente ajenos a la teoría de la relatividad como tal: primero, desde hace más de medio siglo, la teoría física se ha ido progresivamente

(1) Galileo deriva la noción de inercia como el *límite* de la ley de caída, considerando el plano inclinado con la inclinación O; por tanto, convertido en horizontal. Es la «ley de permanencia o perseverancia». Sabido es que en Galileo tiene escasa aplicación. Fue Newton quien «de su humilde condición» la elevó nada menos que al primer puesto entre las «*leges motus*» que son los axiomas de su física. Para ello necesitó afirmar un espacio *absoluto*, lo que equivale a la apoteosis de la Geometría. Newton es, creo, el primero que llamó «fuerza» a la inercia: *vis inertiae*. Recuérdese que la teoría general de la relatividad parte precisamente de advertir que la masa inerte puede considerarse como grave, y viceversa. Fue Mach el primero que relativizó inercia y gravedad, considerando aquella como influjo de las masas siderales. El campo métrico es ya originariamente un espacio dinámico. En la física relativista penetra la geometría más profundamente que en las de Galileo y Newton; pero la razón de ello es que la geometría ha sido de antemano absorbida por la física, ha sido dinamizada. Así ha podido decir Reichenbach que la teoría de la relatividad se resume en una «teoría casual de espacio y tiempo». Y lo sorprendente es que —salvo la relatividad de la simultaneidad— eso era la teoría leibniziana de espacio y tiempo (Reichenbach: *Die Philosophie der Raum-Zeit-Lehre*, 1928, pág. 308). Por otra parte hay esto: el concepto inercia era sobremanera extraño. No nos presenta una fuerza originaria, sino la perseveración de una fuerza preexistente. Venía a ser, pues, algo así como una «fuerza sin fuerza» algo intermedio entre dinamismo y adinamismo. Y es curioso que al aparecer en la teoría de la relatividad como intercambiable con la gravedad, transmitió a esta y con ello a toda la física, su cariz adinámico, empujando la teoría mecánica hacia un abandono de la noción de fuerza. De donde resulta que al penetrar el dinamismo todos los conceptos físicos, ha concluido la física por hacerse indiferente a él y contentarse con representar los fenómenos mediante un sistema de puras relaciones numéricas, una «configuración» de valores métricos.

Para Leibniz, el espacio concreto en que los fenómenos nos aparecen, y que llama «extensión», es un «sistema de posiciones». Estas posiciones

convirtiendo en un sistema de leyes estadísticas. Esto significa leyes de probabilidad —sobre todo, las más próximas a la enunciación de hechos—. Por tanto, la física no nos habla hoy del «Ser real», sino del «Ser probable». Qué signifique claramente el «Ser probable», es cosa que aún no ha sido congruamente definida, si bien para el asunto que ahora nos interesa es suficientemente clara: el «Ser probable» *no es* el «Ser real», no es la Realidad. Mas hasta ahora se entendía por conocimiento el pensamiento a que es presente la Realidad, tanta o cuanta. Segundo, si conocer es presencia de la Realidad al pensamiento, no solo tiene que haber ante el pensamiento algo real, sino que el pensamiento, es decir, lo pensado, tiene que consistir

---

resultan de —más bien podríamos decir que son— relaciones dinámicas entre los substratos que son «fuerza». No puede decirse, pues, que las «cosas», es decir, las fuerzas, están en el espacio si se entiende por tal un espacio previo a ellas. El espacio concreto, la extensión, surge de las fuerzas actuantes, y es manifestación de su actuar. Por ser dinámico, el sistema de posiciones cambia constantemente, es movimiento, y no puede disociarse del tiempo, que a su vez en Leibniz representa ese sistema de relaciones dinámicas en su sucesividad. La inseparación de espacio y tiempo se constituye así en Leibniz más radicalmente que en la teoría de la relatividad, que asocia espacio y tiempo solo en cuanto medidas. El hecho de que fuerzas diversas aparezcan sucesivamente en una misma posición nos permite formarnos una concepción abstracta de esta, que se convierte así en mero «lugar». El sistema de los lugares es el espacio abstracto o geométrico, que es además un caso límite —y por ello nuevamente abstracto— del espacio concreto en cuanto que es un sistema quieto de posiciones. Leibniz dirá que es «ideal».

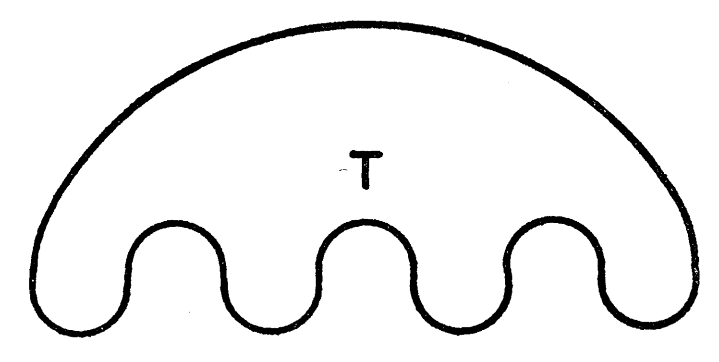
Con la tosquedad a que tan breve enunciado obliga, lo dicho puede dar una idea de lo que era el espacio para Leibniz. Falta, sin embargo, todo un lado de esa idea, que no es posible resumir tan galanamente. Me refiero al carácter puramente fenoménico que tiene el espacio en Leibniz. La realidad propiamente tal es ajena al espacio. El mundo inteligible de la mónada no es extenso. Pero de ese mundo no tenemos noticia concreta que sea, a la vez, clara. Solo tenemos una noticia confusa. Esta confusión de lo auténticamente real, este *minus* de inteligibilidad, es la imaginación. El mundo fenoménico —y con él el espacio— es un mundo imaginario. No ha de entenderse esto exclusivamente por su lado negativo, por lo que tiene de noticia limitada e inadecuada de lo real. Esa deformación de lo real no es meramente subjetiva, sino que es la manera objetiva de representarse un sujeto limitado la ilimitada y auténtica realidad. Lo imaginario, aun siendo inadecuadamente real, tiene fundamento en la realidad. Y esto, que vale primero para el espacio concreto o fenoménico, vale también para el espacio «ideal». También la «idea» del puro espacio geométrico tiene su fundamento *in re*. Mas esto es lo que no puedo aquí hacer diáfano, porque nos obligaría a exponer el concepto más complicado de toda la doctrina leibniziana: el concepto de fenómeno.

en algo *similar* a la realidad. Similaridad significa identidad parcial. Esta similaridad que ha de haber para que haya conocimiento entre lo pensado y lo real, puede ser mayor o menor. Para Aristóteles, la similaridad era *casi* total, porque lo *importante* de la cosa, a saber, su esencia, ingresaba en el pensamiento y estaba dentro de él, o en cuanto pensada, tal y cual era fuera de él. Por eso pudo decir que «la mente o alma es en cierto modo todas las cosas». La similaridad en la idea aristotélica del conocimiento se estira hasta «identidad de lo importante». Solo quedaban inasimilados los accidentes. No nos interesa ahora si Aristóteles tenía o no razón. Su idea del conocimiento nos sirve aquí solo como jalón extremo para establecer una gradación de similaridad, partiendo de aquella como similaridad máxima. La correspondencia de similaridad que constituye la noción de conocimiento permite, pues, grados. El retrato al óleo de un personaje es similar a este, aunque él tiene solo dos dimensiones, y este tres. La similaridad prescinde en este caso de toda una parte de la realidad —su tercera dimensión—, y, sin embargo, el cuadro es similar, «se parece» al retratado, no porque *todo* el retratado se parezca al retrato, sino porque todo lo que hay en el retrato es idéntico a *parte* de lo que hay en el retratado. Si consideramos el cuadro como una *serie de elementos* (los pigmentos) y el cuerpo del retratado como otra serie de elementos (sus fragmentos visibles), encontramos entre ambas series una correspondencia similar, porque a *cada* elemento de la primera serie *corresponde* un elemento *idéntico* de la otra. Un retrato a línea del mismo hombre prescinde de más partes en la realidad de este, pero conserva la identidad con algunas; su correspondencia con el objeto sigue, no obstante, siendo similar. Pero es evidente que habrá un límite en la dosis mínima de *identidad* entre imagen y modelo, entre lo pensado y lo real, para que la correspondencia de similitud exista.

Si con el conjunto de proposiciones físicas formamos un *corpus* y le llamamos «teoría física», tendremos que en la física actual las proposiciones integrantes de la «teoría física» no tienen correspondencia similar con la realidad, es decir, que a *cada* proposición de la «teoría física» no corresponde nada en la realidad, y menos aún se *parece* lo enunciado por cada proposición física a algo real; o en términos vulgares: lo que la teoría física nos dice, su contenido, no tiene que ver con la Realidad de la cual nos habla. La cosa es estupefaciente; pero en admisible esquematismo, es así. El único contacto entre la «teoría física» y la Realidad consiste en que ella nos permite predecir ciertos hechos reales, que son los experimentos. Según

esto, la física actual no pretende ser presencia de la Realidad al pensamiento, puesto que este, en la «teoría física», no pretende estar en correspondencia similar con ella.

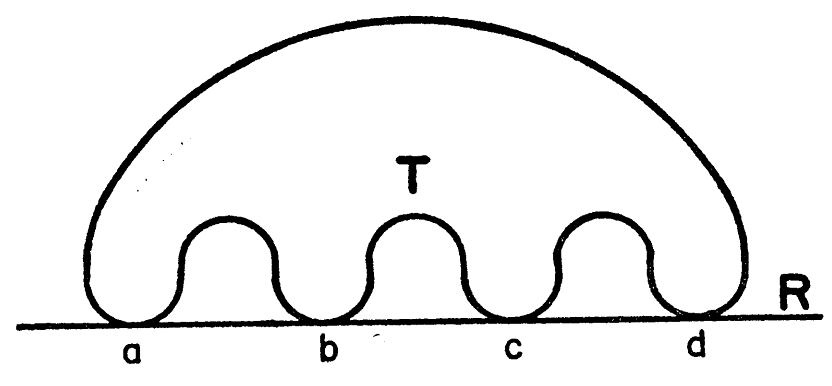
Hermann Weyl da expresión gráfica a este extraño carácter de la ciencia física, que se ha hecho por completo manifiesto en la actual, representando la «teoría física», el *corpus* interior de las proposiciones físicas, con esta figura



y la Realidad por la línea

R

Si colocamos aquella sobre esta, tendremos



que T no coincide con R, sino en los puntos a b c d. Estos puntos son los experimentos; pero el resto de los contenidos de la teoría física —los puntos restantes de la figura, los interiores a su área— no coincide con los puntos de la Realidad. No hay, pues, similaridad

alguna. No hay correspondencia de identidad entre los contenidos o puntos interiores de la teoría y las partes de la Realidad. Lo que hay que comparar con las partes de la Realidad, no son las partes de la teoría, sino el conjunto de esta. Su correspondencia está garantizada por los experimentos, no por la similaridad. ¿Qué forma de correspondencia es esta? El modo de pensar que ejercita la «teoría física» comienza por encerrar a esta dentro de sí misma y crear en su ámbito fantástico un mundo —sistema, orden o serie— de objetos que no se parecen nada a los fenómenos reales. Ese sistema imaginario intrateórico, por lo mismo que es imaginario (como toda matemática), logra ser inequívoco. Esto permite comparar *de manera inequívoca* el orden de objetos fantásticos a los fenómenos reales, descubriendo si estos se dejan ordenar en un sistema o serie isomorfos con aquel. Esta comparación inequívoca es la experimentación. Cuando el resultado de ella es positivo, queda establecida una correspondencia disimilar, pero uniunívoca, entre la serie de los objetos fantásticos y la serie de los objetos reales (fenómenos). Entre los objetos de una y otra serie no hay parecido ninguno; por eso la correspondencia es disimilar. Lo único que hay de similar es el orden entre ambas.

En el guardarropa del teatro nos dan chapas numeradas cuando entregamos nuestros abrigos. Una chapa no se parece nada a un abrigo; pero a la serie de las chapas corresponde la serie de los abrigos, de modo que a cada chapa determinada corresponde un abrigo determinado. Imagínese que el hombre del guardarropa fuera ciego de nacimiento y conociese por el tacto los números en relieve que llevan las chapas. Distinguiría bien estas, o lo que es igual, las conocería. Ante cada chapa palpada recorrería por orden con la mano la serie de los abrigos y encontraría el que corresponde a aquella, a pesar de que no ha visto nunca un abrigo. El físico es este guardarropista ciego del Universo material. ¿Puede decirse que *conoce* los abrigos? ¿Puede decirse que *conoce* la Realidad? Todavía a comienzo de siglo decían los físicos —Thompson, por ejemplo— que el método de la física se concreta en construir «modelos» mecánicos que nos representen con claridad el proceso real que confusamente se manifiesta en los fenómenos. En la física actual no cabe la posibilidad de «modelos». Lo que la teoría física dice es transcendente a toda intuición y solo admite representación analítica, algébrica; confirma esto que cuando, posteriormente, la mecánica de los «cuantos» tuvo ante su tema, por completo nuevo, que «volver a empezar», atravesó una etapa como de niñez teorética y tuvo que tornar a fabri-

carse «modelos» (átomo de Bohr). Pero la rapidez con que esta etapa pasó, y su tránsito a una teoría más inintuible aún que el «campo métrico» de la Relatividad, muestra mejor que nada la presión del actual «modo de pensar» en la física.

Nos encontramos ante una forma de conocimiento totalmente distinta de lo que este vocablo significa en su sentido primero, espontáneo y pleno. Ese conocimiento ciego se ha llamado por los mismos físicos «conocimiento simbólico», porque en vez de conocer la cosa real, posee el conocimiento de su signo en un sistema de signos o símbolos.

No se ha hecho aún una «teoría del conocimiento simbólico» que resuelva con rigor suficiente en qué medida puede considerarse como auténtico conocimiento. Pero es, desde luego, evidente que, cualesquiera que sean sus otras ventajas, no puede pretender carácter de ejemplaridad cuando se busca el «modelo» del conocimiento.

De modo que, por un lado, la Física renuncia a hablar de la Realidad y se contenta con la Probabilidad, mientras por otro renuncia a ser conocimiento en el sentido de presencia de la Realidad al pensamiento.

La situación de la Filosofía queda con esto radicalmente modificada respecto a la en que se encontró durante la época moderna. La Física, durante siglos *regina scientiarum*, se ha hecho problemática en cuanto conocimiento. (Bien entendido: no en cuanto física, no en cuanto «ciencia», que es hoy más gloriosa que nunca.) Pues a las dos razones expuestas que engendran ese problematismo habría que añadir las originadas en la mecánica cuantista, que lo hacen aún más profundo, por hacerlo más concreto; me refiero al «principio de indeterminación» y al hecho que lo ha motivado. Lo de menos es que, como ha dicho Planck, no quedándole ya a la materia más atributo que ocupar un lugar en el espacio, según el «principio de indeterminación» queda ahora deslocalizada, sin *ubietas* (diría Leibniz), y por tanto, como si de materia hubiese pasado a ser «alma». Esto sería una novedad en lo que se conoce, no una modificación en el modo o sentido del conocer mismo. Lo grave está en que «indeterminismo» es lo contrario de lo que la tradición consideraba como conocimiento. Pero aún más decisivo es que esa indeterminación del elemento material proviene de que el experimentador, al observar el hecho, no lo observa, sino que lo fabrica. Ahora bien; no puede haber nada más contrario a lo que es «conocer la Realidad», que «hacer la Realidad». El *a priori* más ineludible de todos es el de la Realidad

respecto a su conocimiento (1). Si al procurar conocer la realidad A, nuestro conocer crea otra realidad B que sustituye a aquella, el conocimiento quedará siempre detrás de la Realidad, retrasado respecto a ella, y será como el galgo que en vez de correr tras una liebre, prefiriese al galopar soltar continuamente nuevas liebres por la boca, condenándose a no alcanzarlas nunca.

Esto es hoy la ciencia ejemplar.

En tal situación se comprende que la Filosofía no tiene interés ninguno en considerarse como *una* ciencia (2). Deja, pues de bizquear, de mirar con envidia a las ciencias. No tiene por qué aspirar a imitarlas en su «modo de pensar». Se cura de su snobismo científico. Más aún: procurará diferenciarse lo más posible de la forma de teoría que caracteriza a las ciencias; porque ella no tiene más remedio que seguir intentando ser conocimiento, en cuanto presencia de la Realidad al pensamiento. Vuelve, por consiguiente como en la antigüedad, a enfrontarse en su *modo recto*, sin oblicuaciones, ante la Real (3). Claro es que modificando hondamente su antiguo «modo de pensar». Bastaría para ello considerar que su antiguo «modo de pensar» dio origen a las ciencias, esto es, que la filosofía primigenia fue demasiado «científica». Es preciso que en su método sea más auténticamente fiel a su misión, a su destino, y acepte lo que en este puede haber de trágico. Me sorprende no haber leído nunca que la filosofía propiamente tal se constituye en Grecia —con Platón y Aristóteles— como

(1) Esta es la diferencia entre lo Real y lo Posible. Lo posible que imaginamos —por tanto, que fabricamos— puede estar presente a nuestro pensamiento; mas esto mismo hace muy discutible, como veremos luego, que pensar lo posible sea *sensu stricto* conocer. (Véase Aristóteles, *Categorías*, 7 b 24.)

(2) Menos interés aún, claro está, en que los demás la consideren como ciencia. No el hombre que filosofa, pero sí la filosofía se desentiende de los demás. No los necesita, como la poesía, que al ser esencialmente decir a otro, necesita de este otro, aunque sea de un anónimo e indeterminado otro. Tampoco necesita, como la ciencia, de colaboración. La filosofía no es un decir a otro, sino un decirse a sí mismo. No es faena de sociedad, sino menester de soledad. Filosofía es una especie de robinsonismo. Lo específico estriba en que el Robinson filosófico no vive en una isla desierta, sino en una «isla desertada», cuyos habitantes anteriores han muerto todos. Es la Isla de lo Muertos: de los filósofos muertos, únicos compañeros de que la filosofía, en su soledad, ha menester y con quienes tiene trato. Véase en los *Tópicos* de Aristóteles cómo «al filósofo no tienen que importarle los demás en tanto que filosofa.] (VII, 1, 155 b 7).

(3) Todavía en 1911, Husserl estaba empeñado en que la filosofía fuese «*strenge Wissenschaft*». (Véase su famoso artículo, en *Logos*, titulado *Die Philosophie als strenge Wissenschaft.)*

continuación inmediata de la época en que floreció la tragedia (1). La filosofía, al reconquistar su posición de independencia respecto a las ciencias, necesita ver con superlativa claridad que no solo es distinta de ellas por su «modo de pensar», que es, quiera o no, pueda o no, conocimiento; ni solo por su tema, es decir, por el *contenido* peculiarísimo de su problema, sino por algo aún previo a todo eso; a saber: por el *carácter de su problema como tal.* La ciencia consiste formalmente en ocuparse de problemas que son en principio solubles. Son, pues, problemas de un problematismo relativo, manso; problemas que al empezar a serlo están ya a medias resueltos. De aquí el escándalo que se produce en las matemáticas cuando se topa con un problema insoluble. Mas el problema que dispara el esfuerzo filosófico es ilimitadamente problemático, es en absoluto problema. Nada garantiza que sea soluble. En ciencia, si por acaso un problema es insoluble, se le abandona. La ciencia existe si encuentra soluciones. Estas son inexcusables. Son ciencias porque consiguen soluciones acertadas. Pero la filosofía no se parece a ese tipo de ocupación. La filosofía no existe ni se recomienda por lo logrado de sus soluciones, sino por lo inexorable de sus problemas. Los problemas científicos se los plantea el hombre cuando tiene de ello el humor. Los problemas filosóficos se plantean a sí mismos, es decir, se plantan ante el hombre quiera este o no. Trae esto consigo que los problemas filosóficos no están adscritos a la Filosofía, como los físicos a la Física, sino que son independientes del tratamiento metódico a que se les someta.

Tiene hoy, pues la Filosofía que enunciar su propósito en términos inversos de los empleados por Kant en la frase antes citada, y decir: «El método de la Filosofía es en el fondo aproximadamente lo contrario que el método de la Física» (2).

(1) Nietzsche escribió un magnífico ensayo sobre *La filosofía en la época trágica de los griegos;* pero el título mismo revela que no vio la cuestión. Esos presocráticos preforman, sin duda, la filosofía; pero no la son aún. Eran, en efecto, de la «época trágica» y por eso son ellos mismos, casi *sensu stricto*, trágicos, autores de tragedias. Pero la filosofía es justamente lo que sigue a la actitud trágica, la cual consiste en que la tragedia se acepta y se queda uno en ella, esto es, ante ella. La filosofía vive hasta su raíz la tragedia; pero no la acepta, sino que lucha con ella para dominarla. Y esta lucha antitrágica es la nueva tragedia, la filosófica. Sobre la relación entre las dos épocas espero escribir pronto algo.

(2) Nada tiene esto que ver con la cuestión de «*ciò che è vivo e ciò che è morto*» en la doctrina kantiana. Aunque Kant dijo y pensaba aquello, la verdad es que su filosofía, como no podía menos, se parece muy poco al método de Newton. Nótese que casi con las mismas palabras contrapone

Con este esquema de la situación presente-futura en que ha entrado la filosofía, no se pretende dar una idea clara de esta, sino estrictamente decir lo necesario sobre ella para contraponerla a la situación anterior, que de este modo queda acotada y con figura precisa. Porque, si no, parecería que la situación moderna es la única ya posible —por tanto, definitiva—, y entonces no se trataría de una situación en que la filosofía se ha encontrado, sino que se confundiría con la filosofía misma, como algo definitivo y exento de condiciones situacionales. Nada humano está fuera de un «campo de fuerzas». La situación histórica es, en efecto, un «campo de fuerza» en que las fuerzas son tendencias intelectuales predominantes (1).

Otra cuestión que anubla desde hace años la ejemplaridad de la física emerge de la variabilidad de su contenido doctrinal, que se ha acelerado tanto y tan gravemente en los últimos años. Se tiene la vaga impresión de que la variación de las teorías físicas, lejos de afectar a su continuidad y su firmeza, viene a robustecerla; pero esta es la hora en que este carácter móvil del saber físico no se ha aclarado, ni es probable que su aclaración venga de los físicos. Que una ciencia es «verdadera» precisamente porque su doctrina es cambiante, da en rostro a la idea tradicional de la verdad, y solo puede ser esclarecida renovando *a radice* la teoría general de la verdad misma y hacién-

---

una y otra vez Kant el método de la filosofía al de las matemáticas, es decir, que él, por unas razones, considera erróneo orientar la filosofía en estas ciencias, como nosotros, por otras razones, creemos forzoso distanciarla radicalmente de la física. Kant dedica muy especialmente la primera sección de la metodología en la *Crítica de la Razón pura* a disociar filosofía y matemática. Allí leemos, por ejemplo: «De todo lo dicho se sigue que es por completo inadecuado a la naturaleza de la filosofía, sobre todo en el campo de la teoría pura, pavonearse con dogmático andar y adornarse con los títulos y bandas de la matemática, orden a la cual no pertenece, aunque tiene motivos para esperar que pueda mantener con ella fraternal unión.» Para Kant, es, pues, fundamental y definitivo no solo evitar la orientación del modo de pensar filosófico en el modo de pensar matemático, sino estatuir su formal contraposición. Toda la *Crítica de la Razón pura* puede resumirse en esta fórmula, que con una u otra variante enuncia lo mismo muchas veces en la obra y aparece en sus páginas finales: «Todo conocimiento racional lo es, o bien por originarse en conceptos, o bien en la construcción de los conceptos; el primero se llama filosófico; el segundo, matemático.» No es probable que estas fórmulas causasen menos *shock* en los lectores contemporáneos de Kant, en su mayoría leibnizianos, que la frase de mi texto a que esta nota corresponde en algún lector de hoy educado en el kantismo, positivismo, etc.

(1) Por supuesto, no solo intelectuales. Pero ahora solo estas nos interesan.

donos ver que, siendo esta asunto humano, queda afectada por la condición del hombre, que es la de ser *mobilis in mobile* (1).

Con ello hemos formado una serie ternaria de «lugares históricos» donde podemos colocar a las distintas filosofías, de suerte que la simple atribución a uno de ellos nos da por anticipado ciertos caracteres básicos, sobre todo ciertos supuestos tácitos, de cada doctrina. Porque, además, cada situación no es estática, sino que constituye a su vez un proceso, un movimiento de dirección reglada. Esto se ve con excepcional claridad precisamente en la etapa moderna, dentro de la cual emerge el pensamiento de Leibniz.

§ 5

HACIA 1750 COMIENZA EL REINADO DE LA FÍSICA

De fines del siglo XVI a fines del XVIII, la filosofía busca su disciplina en las ciencias exactas, que durante esta época avanzan gloriosamente con triunfal celeridad. En su trayectoria pueden distinguirse claramente dos etapas. Durante la primera, el progreso acontece en la pura matemática. Durante la segunda, la matemática ha conseguido reducir a sus puros teoremas los fenómenos, las «realidades», y se ha convertido en física. En esta transformación, el

(1) Al corregir las pruebas de esta página —febrero de 1948—, leo una comunicación del doctor George van Biesbroeck, perteneciente al Observatorio Jerkes, Williams Bay, Wisconsin, que da a conocer los primeros resultados de sus observaciones sobre el eclipse solar de 1947, realizadas en América del Sur. A diferencia de las de W. W. Campbell, en el Lick Observatory, que proporcionaron la más solemne confirmación a la teoría de la relatividad, las hechas ahora no se refieren a astros muy próximos al Sol, sino distantes de él varias veces el diámetro de este. En consecuencia, el desplazamiento de sus imágenes debía acusar una menor curvatura de espacio y luz. Las medidas confirman la curvatura; pero a la vez la modifican, porque resulta ser mucho mayor que la prevista en la teoría de Einstein, hasta el punto que parece forzoso atribuirla a otros efectos distintos de ella. No es, pues, nada improbable que estemos en vísperas de una reforma profunda, a que la teoría de la relatividad tendrá que someterse, y no cabe predecir cuánto de ella quedará en pie.

(Noviembre 1950. No menos digno de hacerse aquí constar es el descubrimiento, dado a conocer hace pocas semanas, de que el cómputo admitido de la velocidad de la luz, es erróneo.)

carácter de exactitud modifica su sentido; pero en continuidad con el que tenía en la pura matemática, es decir, conservando su tendencia.

La constitución de la física es, sin duda, el hecho más importante de la historia *sensu stricto* humana. Inclusive los que creen que el hombre tiene además una historia sobrehumana, no tienen más remedio que reconocerlo. No se trata de una ponderación motivada por el entusiasmo que suscita el espectáculo de una destreza casi prodigiosa —en este caso, de una destreza intelectual—. No se trata de la gracia espectacular que se nos hace, en efecto, manifiesta cuando vemos funcionar la mente soberana de los insignes hombres que han ido creando la física. La física no es *solo* un número de circo, no es solo acrobacia. Es un menester esencial del hombre. En este lugar no puedo hacer expreso lo que esto significa sino enunciándolo con un laconismo irritante. Se trataría de esto: el hombre es un animal inadaptado, es decir, que existe en un elemento extraño a él, hostil a su condición: este mundo. En estas circunstancias, su destino implica, no exclusiva, pero sí muy principalmente, el intento por su parte de adaptar este mundo a sus exigencias constitutivas, esas exigencias precisamente que hacen de él un inadaptado. Tiene, pues, que esforzarse en transformar *este* mundo que le es extraño, que no es el suyo, que no coincide con él, en otro afín donde se cumplan sus deseos —el hombre es un sistema de deseos imposibles en *este* mundo—; en suma, del que pueda decir que es *su* mundo. La idea de un mundo coincidente con el hombre es lo que se llama *felicidad*. El hombre es el ente infeliz, y por lo mismo, su destino es la felicidad. Por eso, todo lo que el hombre hace, lo hace *para* ser feliz. Ahora bien; el único instrumento que el hombre tiene para transformar este mundo es la técnica, y la física es la posibilidad de una técnica infinita. La física es, pues, el *órgano* de la felicidad, y por ello la instauración de la física es el hecho más importante de la historia humana. Por lo mismo, radicalmente peligroso. La capacidad de constituir un mundo es inseparable de la capacidad para destruirlo.

Las dos etapas en la evolución «moderna» de las ciencias exactas están inequívocamente separadas por un acontecimiento: la publicación de la obra principal de Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, en 1687. Sin embargo, la cesura cronológica entre esas dos etapas en cuanto «épocas históricas» no puede coincidir con la fecha de esa publicación. La razón es sencilla: lo histórico es ante todo lo histórico colectivo, y a la realidad humana colectiva hay que referir primordialmente etapas y épocas. Ahora bien; para que un aconte-

cimiento de orden intelectual se transforme de acontecimiento personal o acontecimiento en un grupo de individuos, en «hecho colectivo» —por tanto, en fuerza histórica— es menester que pase algún tiempo. Lo colectivo es siempre un uso, y el uso tarda en formarse. En 1687, la ciencia de Newton era una opinión personal suya. Inmediatamente comenzaron a adoptarla algunos otros hombres: «los newtonianos»; es decir, se convirtió de opinión personal de un hombre en opinión personal de tantos o cuantos hombres, de un grupo de personas. Pero lo decisivo en una idea es el paso de ser opinión personal o pluripersonal a ser «opinión pública», esto es, opinión vigente, predominante en la colectividad —en este caso, la colectividad de los intelectos europeos—. Hay, pues, que esperar más o menos tiempo hasta que una idea se convierte en «opinión pública», que *sea uso* pensar así. Y como lo colectivo, según se ha dicho, consiste en usos, está siempre retardado con respecto a los individuos creadores; es perennemente anacrónico, arcaico relativamente a éstos. A esta verdad, que, como se advierte, no es empírica, sino *a priori*, le doy el nombre de «ley del carácter tardígrado», constitutivo de la realidad histórica. *Por eso* la historia es inexorablemente lenta. A la verdad que ella enuncia se puede llegar por aproximaciones de mera experiencia. Los griegos más antiguos la conocían ya, puesto que en la *Ilíada* se cita como siendo vetustísimo adagio este profundo decir: «Los molinos de los dioses muelen despacio». Los dioses son el destino, son la historia.

Necesitamos, pues, correr hacia adelante la fecha de cesura entre las dos etapas, y eso que el advenimiento de la doctrina newtoniana a vigencia histórica es excepcionalmente acelerado. Esta rapidez de entrar en vigor tiene causas tan claras, que basta aludir a ellas. Es el momento en que todas las minorías europeas —salvo la Península Ibérica, que sigue recluida en el «tibetanismo» contraído durante el reinado de Felipe IV— forman una sola colectividad y además viven en hiperestésico alerta hacia toda producción científica.

Tenemos un dato que nos simplifica la averiguación de la fecha en que comienza a «reinar» Newton: la publicación de los *Elementos de la filosofía de Newton*, por Voltaire, en 1738. Esto quiere decir que antes de esa fecha el newtonismo es solo opinión de grupos, «programa en conquista del poder». Pero quiere decir también que basta añadir unos años para fijar con suficiente seguridad la fecha de su conversión en uso intelectual europeo. Porque aunque era verdad que «Monsieur tout le Monde a plus d'espirit que M. de Voltaire», no lo es menos que «l'esprit de M. de Voltaire faisait l'esprit de tout

le monde», y muy especialmente en este caso, en que se ha propuesto hacer propaganda a fondo de las ideas de Newton; es decir, transformarla, de opinión combatiente y combatida —o ignorada—, en opinión pública. Podemos, en consecuencia, decir que la segunda etapa histórica en la evolución de las ciencias exactas comienza en torno a 1750. ¡Qué casualidad! En esa fecha tenía Kant veintiséis años —la edad en que arranca normalmente el pensamiento propio de todo pensador—. Kant iba a ser quien sacase las consecuencias filosóficas de la orientación de la filosofía en la ciencia de Newton (1).

Leibniz es la última gran figura de la primera etapa. Su filosofía, pues, no *se orienta* en la Física. No podía hacerlo, porque él mismo es, junto a Newton, uno de los creadores de la Física. Pertenece a la misma generación de Newton (1642-1727). La excesiva riqueza de su pensamiento, que hoy mismo nos produce una impresión desazonadora, como si estuviésemos en presencia de una hiperlucidez extrahumana, de un alma sin cesar fosforescente, que viajando en carroza creaba ciencias enteras, le impidió dar nunca expresión sistemática a sus ideas hipersistemáticas (2). Leibniz vivió en combate permanente con Newton. Esta polémica ha sido una de las más excelsas gigantomaquias que en el planeta se han dado, y es una vergüenza que aquel egregio pugilato no haya sido aún contado de manera condigna ni en su lado doctrinal ni en su lado «humano». Este último es también sobremanera interesante, porque en él vemos que Newton es, de los dos, quien ha tenido siempre «buena Prensa», mientras que Leibniz la ha tenido siempre mala, empezando por el genio del periodismo: Voltaire. El caso es tanto más escandaloso (3) cuanto que en aquella polémica, según ahora vemos, era Leibniz quien «llevaba la razón» sobre la mayor parte de las discrepancias. Y llevaba la razón en un grado que casi parece, repito, sobrehumano. Leibniz

---

(1) Sobre qué son vigencias históricas y la tardanza en reinar una idea tan importante como la de Copérnico, véase mi curso *En torno a Galileo* (*Obras Completas*, t. V).

(2) Importaría hacer un estudio de la frecuente y ejemplar inadecuación entre un pensamiento sistemático y la expresión fragmentaria, desarrapada, que las circunstancias de la vida han obligado a darle. El caso genial de Leibniz representa una inadecuación extrema; pero sería también revelador de la condición azarosa con que se manifiesta en la Historia el pensamiento, estudiar el hecho en casos de mucho menor formato.

(3) Quien conoce un poco las cosas humanas, sabe que tener «buena Prensa» es de suyo, y sin más, un mal síntoma.

anticipa con una clarividencia que produce escalofrío lo que en nuestro tiempo ha llegado a ser tanto la pura matemática más reciente como la más reciente física. Porque es preciso hacer constar que es *Leibniz, de todos los filósofos pasados, aquel de quien resultan hoy vigentes mayor número de tesis* (1). Por supuesto, que hoy no es mañana.

§ 6

REPASO DEL CAMINO ANDADO

PROCUREMOS no perder el hilo de nuestro itinerario.

Partíamos —este plural no es solemne, no soy yo solemnizado, sino un efectivo plural; a saber: el lector y yo: yo, porque, en efecto, he partido de esa afirmación, y el lector porque al leerme acepta el diálogo conmigo, y, por lo pronto, acepta la exposición y desarrollo de mi tesis para luego contestar lo que le dé la gana, sea en otro escrito, sea en conversación, sea en el secreto de sus meditaciones. Partíamos, digo, de que Leibniz nos aparece, entre los filósofos, como siendo por excelencia el «hombre de los principios». Pero en seguida advertíamos otra cara de su doctrina intelectual en que se nos muestra desdeñoso de los principios. Esta contradicción movilizó nuestra mente en proceso dirigido, a fin de superarla o por lo menos entenderla bien (§ 1). Ello nos obligaba a formarnos una idea de lo que es principio, siquiera fuese solo con una primera precisión. Entonces hallamos que, por lo menos referida al orden lógico, esto es, al orden constituido por «verdades», se nos disociaba el término «principio» en dos sentidos distintos: principio relativo y principio absoluto, al cual correspondían dos valores de la noción «verdad»: verdad como prueba y verdad como evidencia. La preferencia

(1) La comparación de Leibniz con Newton ofrece además la ocasión sin par para esclarecer de modo preciso la diferencia entre el hombre-filósofo y el hombre-científico. Como ambos son del mismo tamaño en cuanto a hombres de ciencia, es decir, en cuanto matemáticos, podemos superponer sus figuras, y entonces vemos que todo Newton coincide con Leibniz, pero que a Leibniz le sobra todavía estatura.

Recuérdese que el primer principio de la física actual no es ninguna de las *leges motus* de Newton, sino el principio de la acción mínima, que fue Leibniz el primero en contemplar y al que llamaba «principio de las vías «brevísimas» o de «las formas óptimas».

por uno u otro valor era síntoma de dos modos de pensar (§ 2). Ahora bien; las filosofías son diferentes en la medida en que lo son sus «modos de pensar». La prueba de esto no puede ser dada en este estudio más que, en el caso de Leibniz, con extractos de prueba referentes a otros casos. Pero la prueba integral solo puede rendirse en toda una historia de la filosofía (1). ¿Cuál es el «modo de pensar» de Leibniz? Respondimos dogmáticamente: para Leibniz, pensar es probar (§ 3). ¿Por qué y en qué preciso sentido entendía así Leibniz el pensar? La contestación a esta pregunta es todo este estudio, y tiene que ser dada paso a paso. El primero consiste en hacer ver que ese «modo de pensar» estaba ya preformado en su época. Esto nos llevó a caracterizar la época de la filosofía en que Leibniz emerge, y para ello distinguimos tres grandes épocas, a fin de que la intermedia, que es la «moderna» y es la de Leibniz, quedase bien acotada. De ello resultaba que la situación «moderna» de la filosofía frente a la antigua y la actual cuenta, como su más claro componente, con el hecho del desarrollo ejemplar logrado en ese tiempo por las ciencias exactas. La Filosofía tiene que contar con el «modo de pensar» de estas ciencias, es decir, tiene que considerarse como una ciencia (§ 4). Pero durante esa época las ciencias exactas no solo se desarrollan gloriosamente, sino que este desarrollo produce en las matemáticas una innovación radical: su conquista del mundo de las «realidades» sensibles al constituirse en física. Esto divide la época moderna en dos etapas, cuya cesura es el triunfo en la mente occidental del sistema de Newton. En la segunda, la filosofía se «fija» en la física. En la primera, no constituida aún suficientemente la mecánica, la filosofía se orienta en la pura matemática. Leibniz es la gran forma —última cronológicamente y extrema doctrinalmente— de esta orientación (§ 5).

Ahora vamos a ver qué está pasando en la pura matemática cuando Leibniz comienza a meditar, qué innovaciones introduce él, como genial matemático, en las ciencias exactas, y qué repercusión tiene todo ello en su «modo de pensar» filosófico.

(1) Espero pronto mostrar con detalle la verdad del aserto en dos casos excepcionales, que, por serlo, pueden valer por sí solos como prueba para todo el resto de las filosofías, como en la inducción completa de los matemáticos la prueba por $n + 1$.

§ 7

ÁLGEBRA COMO «MODO DE PENSAR»

Poco después de 1500 empieza a animarse extraordinariamente la creación matemática. Va a ir *in crescendo*, sin discontinuidad hasta nuestos días. Esto no quiere decir que en el proceso aumentativo no haya ciertos períodos que pueden calificarse de marea viva.

Basta citar unos cuantos nombres para hacer ver la línea ascensional: Tartaglia (1500-1557), Cardano (1501-1576), Pierre de la Ramée (1515-1572), Benedetti (1530-1590), Vieta (1540-1603), Stevin (1548-1620), Galileo (1564-1642), Kepler (1571-1630), Cavalieri (1591?-1647), Desargues (1593-1662), Descartes (1596-1650), Fermat (1601-11665), Roberval (1602-1672), Torricelli (1608-1647), Pascal (1623-1662), Huygens (1629-1695), Wren (1632-1723), Hooke (1635-1703) y Newton (1642-1727).

La serie de esos nombres significa, por lo pronto, una expansión gigantesca de la *materia* matemática. Pero esta no interesa aquí. De su evolución, lo que nos importa son los progresos en su *forma*, y aun esto solo en cuanto representan cambios radicales en el «modo de pensar» o método matemático. Tomado así, el asunto queda superlativamente reducido. No necesitamos fijarnos más que en dos nombres antes de Leibniz; a saber: Vieta y Descartes.

El gran invento de Vieta, que era además un gran matemático *material*, no fue un progreso en extensión de su ciencia, sino, aparentemente, un progreso en la técnica de la notación aritmética. Nada más, nada menos. Fue cosa de nada. Esa «cosa de nada» se llama Álgebra.

La invención del Álgebra sería un hecho ejemplar para hacer ver ciertas condiciones profundas de la realidad histórica. Bastaría para ello con comparar, un poco al detalle, el aspecto que esa invención ofrecía a Vieta mismo y a sus contemporáneos, con el aspecto que nos presenta contemplada desde hoy. No voy, claro está, a intentarlo, porque no hace a nuestro tema. Solo diré que para Vieta y su tiempo el Álgebra no significaba, en efecto, más que un procedimiento más cómodo de notación y ciertas consecuencias inmediatas,

ya más sustanciales, que para la solución de problemas traía esto consigo. Ni siquiera se vio con diafanidad, hasta algún tiempo después, lo que hay de más obvio, en cuanto progreso general y metódico, en la creación del Álgebra: que ella hace posible la forma regular del análisis, es decir, de la deducción; merced a ella, la Aritmética, que había quedado ya, desde Grecia, enormemente en retraso con respecto a la Geometría (esta seguía siendo el prototipo del «modo de pensar» matemático), va, de un salto, a adelantarla y a supeditarla.

Si, en cambio, contemplamos desde hoy el mismo hecho, nos aparece, lisa y llanamente, como el paso más decisivo en la evolución moderna de la matemática, y aquí la modernidad no se detiene, como en lo que llamábamos «situación moderna» de la filosofía, en una fecha que inicia lo contemporáneo o actual, sino que llega hasta nuestros mismos días: de Vieta se llega, sin salto, a Hilbert.

Los biólogos hablan en la evolución orgánica de los casos de *ortogénesis*. Se da esta cuando un órgano que se inicia indecisamente en una especie, aparece en una serie de ellas, cronológicamente sucesivas, desenvolviéndose sin vacilaciones, ni desviaciones, ni retrocesos, hasta quedar, en una última, completamente formado. El órgano ha avanzo —ha «evolucionado»— en línea recta: *orthogenesis*. Pues bien; en la evolución de la matemática, el invento de Vieta inicia un desarrollo ortogenético que llega hasta el día. Más aún: como si el Álgebra, en su nacimiento, hubiera sido un programa, resulta que se ha cumplido en nuestros días literalmente. Para Vieta, era la matemática de los números —*Logistica numeralis*— que se expresaba con figuras (*species* = signos), transformándose en *Logistica speciosa*. Para Hilbert, la matemática es formalmente ciencia de signos, y no primordialmente de números o magnitudes. La Historia ha cogido por su palabra a Vieta, y, de modo que le hubiera espantado, la ha cumplido literalmente.

Nos referimos a los números por medio de vocablo o de figuras gráficas que llamamos «cifras». Por ejemplo: *uno*, *dos*, *tres* . . . 1, 2, 3 . . . Evidentemente, ni el vocablo ni la cifra son el número. Son solo sus representantes. Por medio de ellos nos hacemos mentalmente presentes a nosotros mismos o al prójimo los números. Ahora bien; siempre que a sabiendas empleamos una cosa *en lugar de otra*, representando a otra, hemos convertido aquella en *signo* o *símbolo* de esta. Cuando *aliquid stat pro aliquo*, tenemos la relación significativa o simbólica. En este sentido, vocablos y cifras han sido siempre *signos* de los números. Pero nótese que cada vocablo *uno*, *dos*, *tres* . . ., y *cada* cifra 1, 2, 3 . . ., es signo de un solo número; por tanto, que

necesitamos tantos signos como números hay. El hecho de que, a su vez, los vocablos todos resulten de la combinación de un corto número de sonidos, y las cifras todas de solo diez figuras —0 a 9—, no quita que cada vocablo y cada cifra sea un cuerpo único: 289 es una figura distinta de 2, de 8 y de 9. Cuando hay el mismo número de signos que de cosas por ellos signi-ficadas o designadas, decimos que el signo es un *nombre*. Así, 4 es el nombre individual de un número individual. Trae esto consigo una proximidad tal entre signo y cosa, que la función significativa queda reducida al mínimo, y su utilidad se reduce a ahorrarnos esfuerzo mental, evitando que en cada cosa tengamos que actualizar la intención efectiva del número. Cuando leo 5932, no necesito hacerme presente cada una de sus unidades, no necesito fabricarme mentalmente el número. Por tanto, la diferencia entre el número y su cifra o nombre no afecta lo más mínimo, no modifica en absoluto, la relación de nuestra mente con el objeto «número». Por eso, habiendo una relación de uno a uno entre cifra y número, podemos decir que la cifra es el número y que no es su signo para los efectos de nuestra ocupación intelectual o cognoscente con los números. Si, en cambio, digo: sea x un número igual al número b más el número c, la situación ha cambiado por completo. Por muchas vueltas que dé a x aislada, o a b, o a c, no reconoceré en ellas ningún número. Es decir, que x, b y c no son nombres individuales de números individuales. Uso cada una de ellas como representante de *todos* los números, tomados singularmente; o dicho en otra forma: como representando *cualquiera* de los números. Uno tras otro, *todos* los números pueden ser ese *cualquiera*. Y así, Leibniz definirá el Álgebra como la *Mathematica Numerorum incertorum:* la Matemática de los números indeterminados (1).

La distancia que aquí aparece entre el representante x y todos los números que ella representa, es enorme; x no es el nombre de ningún número, como no lo son b ni c. Aquí el signo lo es en una nueva potencia. Nos permite una sola figura —x, o b, o c— manifestar los infinitos números. Pues el Álgebra es una aritmética que en vez de ocuparse de los números mismos (dijimos que cifra = número), se ocupa *solo* con sus signos *como tales signos* de ellos (el Álgebra emplea secundariamente números para expresar coeficientes, potencias y divisores; pero estos no son nunca los números de que se ocupa) (2).

(1) *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Herausgegeben von C. J. Gerhardt, Berlín, 1890, t. VII, 59.

(2) Vieta mismo emplea una notación todavía muy complicada en que

Mas con esto no hemos ganado nada. Al contrario, hemos perdido. El nombre o cifra nos plantaba delante un número determinado, inconfundible. Ahora, cuando se nos propone que en *x*, *b*, *c* veamos números, sentimos, por lo pronto, mareo, vértigo. (Recuérdese el «*choc* algébrico» de nuestra infancia.) Ese mareo es buena cosa: indica que ingresamos en otro mundo de mayor altitud, y comenzamos por sufrir el mal de montaña.

Pero lo que arriba dijimos no era solo que teníamos que ver en *x*, en *b* y en *c* números, sino algo más preciso: que *x* es un número igual al número *b* más el número *c*.

Esto es muy otra cosa. Porque entonces, *x*, que aislada es signo de un número cualquiera, puesta en la ecuación resulta ser un número determinado; *x* se ha convertido, por ejemplo, en 6. Preguntémonos de nuevo qué hemos ganado con este rodeo, por qué hemos comenzado con *x* como número indeterminado para venir a dar en 6, que es número determinado. Podíamos habernos ahorrado el rodeo. Mas hagámonos cargo de que 6 no es *efectivamente* un número determinado, puesto que él no nos declara en qué consiste su determinación, por quién y cómo está determinado. Es un ente aislado, como las figuras que la visión nos ofrece; y en efecto, los griegos lo veían como dos series de puntos:

. . .
. . .

y por eso le llamaban número oblongo. El número aislado es un objeto figuralmente determinado, pero no matemáticamente determinado. Le llamamos, no obstante, matemáticamente determinado porque en todo momento la aritmética nos puede *descubrir* su determinación diciendo:

$$6 = 5 + 1$$

$5 + 1$ es la determinación de 6. Pero entonces es lo mismo que escribamos

$$x = 5 + 1$$

De suerte que para lograr que 6 pase de ser solo en potencia determinado a serlo en efecto, esto es, a que quede explícita, patente,

---

intervienen letras, números y nombres geométricos. Así, la ecuación A3 + 3BA = D es escrita por él: *A cubus + B planus in A3 aequatur D solida*. Descartes le dio su forma aproximadamente actual. (Véase H. G. Zeuthen, *Geschichte der Mathematik im XVI. und XVII. Jahrhundert*, 1903, pág. 98.)

la *determinación que lo constituye*, hemos tenido que ponerlo en ecuación. Pero, *ipso facto*, percibimos que esa fórmula nos describe la determinación de todos los números sin más que sustituir 5 por n, que representa un «número cualquiera», diciendo:

$$x = n + 1$$

Una vez más preguntémonos: ¿no es esa expresión más complicada que 6? Sin duda; pero ella nos proporciona algo sobremanera importante: 6 *no es más* que el nombre de un número, mientras aquella fórmula nos da su definición. Nombrar una cosa no es conocerla. En cambio, la fórmula nos sirve a la vez de nombre y de definición del número. Lo nombra *mediante* la definición, que es el ideal de un nombre.

Cada una de las letras a, b, c, x, y z representan todos los números, y por lo mismo, no representa ninguno. Habrá de decirse que representa la «pura numerosidad». Mas para ello es menester que entren en combinación unas con otras. ¿Qué son estas combinaciones?

El Algebra no se compone solo de signos que representan números, y que son las letras, sino, además, de signos que representan *relaciones* y de signos que representan *operaciones*. Las relaciones son las de «ser igual», «ser mayor» y «ser menor». Las operaciones son: sumar, restar, etc. Estas operaciones se reducen a crear términos en que las relaciones de «ser mayor» o «ser menor» existan. Sumar es *hacer* algo mayor; restar, *hacer* algo menor.

La fórmula algebraica consiste en definir o determinar el valor de una letra por su igualdad, su ser mayor o su ser menor que el valor de otras letras. De esta manera, el significado o noción que cada letra representa queda definido por las nociones de igual, mayor o menor con respecto a otras. La letra aislada no tiene valor ninguno, no significa nada; o mejor dicho: significa el puro compromiso en que la ponemos de adquirir un valor determinado, una significación precisa, entrando en ciertas relaciones con otras a las cuales les acontece lo mismo. *En la ecuación, los números se determinan, esto es, se definen mutuamente. Es un sistema, un pequeño universo dentro del cual cada cosa —cada signo literal— es determinada por los demás.*

Tenemos, pues, lo siguiente:

La cifra nos presenta el número ya hecho y como resultado de una génesis misteriosa que no nos revela. Nos lo pone delante, como la vista un objeto real que mientras lo vemos no sabemos en qué consiste. Lo manejamos con seguridad práctica, pero con irres-

ponsabilidad teorética. En el Álgebra, la letra, precisamente porque se ha vaciado de toda significación numérica determinada, tiene que *hacerse número* a nuestros ojos, entrando a formar parte de la fórmula que es la ecuación. Esta nos da la definición de un número; antes que presentarnos el número ya hecho, nos da su génesis y su entraña, nos hace en cada momento explícito y *expreso* que el número consiste en puras relaciones de igualdad, de más y de menos (1).

La cifra nos exhibe cada número como si este fuese primero algo por sí y *luego* apareciese como siendo además igual, mayor o menor que otro.

Podemos, pues, resumir el progreso que representa el Álgebra en cuanto «modo de pensar», diciendo:

Primero, hace ver que el número consiste en puras relaciones.

Segundo, el número aparece en ella sustituido por su definición, lo que hace consistir el «modo de pensar» o método del Álgebra en una cadena de definiciones, es decir, en una pura deducción (2).

Tercero, consecuencia del primero y segundo y lo más decisivo: obliga a no interpretar el número sino *in terminis*, es decir, en los términos de su definición, con lo cual lo liberta *en cada caso* de su valor infinito, confuso e incontrolable y lo *logifica*. En el Álgebra, la Aritmética tiende a hacerse Lógica del número.

Ahora bien; esos tres caracteres son los que constituyen la Matemática actual en su forma más depurada, por lo menos la Matemática que podemos llamar *canónica* (3). En el invento de Vieta está, pues, ya preformada toda la Matemática posterior, porque en él comienza a funcionar el *método* que va a hacer posible esta. El método, el «modo de pensar» de la Matemática moderna y contemporánea, digo, *está* allí *funcionando;* pero no está, a su vez, expreso. Vieta no tuvo con-

---

(1) En su correspondencia con Tschirnhaus, de 1678, hace constar Leibniz que las cifras árabes tienen sobre las romanas la ventaja de expresar la «génesis» del número, y por tanto, su definición (*Mathematische Schriften*, tomo IV, 455 y sigs.).

(2) Desde hacía dieciocho siglos existía ya en la geometría de Euclides un ejemplo excelso de teoría deductiva. Pero en ella la deducción se reduce al nexo entre las nociones. Estas no son deducidas propiamente, no son «lógicas», sino intuitivas. En el método deductivo de Euclides interviene una y otra vez el «cuerpo extraño» a la lógica de la *congruencia*, que no es un método de razón, sino un método *ad oculos*. Más adelante encontrará el lector algo sobre este asunto.

(3) Se refiere esta reserva a la dirección *intuicionista* de Brouwer y otros, que es todavía un ensayo, aunque bastante para plantear graves cuestiones a la tendencia dominante en la historia moderna de la matemática, que ha sido un progresivo *logicismo*.

ciencia clara y aparte de su ejercicio concreto, de lo que era ese método.

En el progreso de esa conciencia metódica no se da ningún nuevo paso hasta Descartes. Aunque fue también un gran matemático *material*, tal vez en este orden otros de su tiempo se le puedan considerar superiores. Por ejemplo, Fermat.

Descartes, en verdad, no dio un paso solo, sino que dio dos claramente discernibles.

§ 8

GEOMETRÍA ANALÍTICA

He dicho que en el Álgebra cada número nos es hecho presente por su propia definición, y que esta definición nos revela que consiste exclusivamente en relaciones —igual, mayor, menor—. Sin embargo, el Álgebra no emplea estas nociones relacionales con toda la amplitud de su posible sentido: las restringe al sentido que tienen cuando son referidas a los números; digamos a las cantidades o multiplicidades. Que pueden tener un sentido muy distinto, se patentiza sin más que recordar el que reciben cuando se las refiere a extensiones; digamos a magnitudes. Dos magnitudes son iguales cuando, superpuestas la una a la otra, coinciden plenamente; es mayor la que excede, es menor la que es excedida por la otra. Dos cantidades, en cambio, son iguales cuando tienen las mismas unidades, y es mayor o menor una que otra cuando esto no pasa. La noción, pues, de esas relaciones es distinta en la cantidad y en la magnitud extensa, en la Aritmética y en la Geometría. En la extensión no existen unidades que le sean propias; en la Aritmética no cabe superposición o congruencia. Esto significa que la noción de esas relaciones no es propiamente noción, sino que expresa en cada caso una *intuición básica*, la del número y la de la extensión. Que algo es una unidad a la cual cabe añadir otra idéntica, y así sucesivamente, no es nada que tenga que ver con la lógica: es un «hecho absoluto» que en todo momento nos consta, se nos hace presente, es una «intuición»: Que la magnitud es algo continuo —por tanto, que no tiene partes, pero que puede ser partido en dos, y que estas partes logradas pueden

coincidir o quedar una inclusa en otra—, es también un «hecho absoluto», es también una intuición básica.

Ahora advertimos en el Álgebra algo que nos pasó desapercibido. Define esta cada número haciéndolo consistir en relaciones; pero no nos define estas relaciones. Las da por supuestas; es decir, las toma de la intuición numérica básica. Y lo mismo hace la Geometría, solo que esta, formalmente, nos consigna a la intuición para entenderlas.

Tenemos, en consecuencia, que relaciones cuyo nombre es el mismo —igual, mayor, menor— tienen significados distintos e «irreductibles» en Aritmética y en Geometría. Por esta razón, ambos mundos —el numeral y el extensivo—, ambas ciencias —la Aritmética y la Geometría— se separaron en tiempos de Aristóteles (§ 4). No cabía, salvo los principios formales de la lógica, descubrir ningún principio común a ambas materias. Este hecho corroboró a Aristóteles en las razones que ya tenía para formular la ley de la «incomunicabilidad de los géneros», ley que iba a dejar el globo intelectual dividido formalmente, y no por accidencia, en una pluralidad de ciencias, irreductibles las unas a las otras. Mientras cada ciencia parte de una «intuición básica», queda encerrada dentro de ella, encajonada, con las raíces presas allí, sierva de su gleba intuitiva (1).

Ahora se entenderá lo que intentaba sugerir cuando dije que en Álgebra cada letra aislada, al representar todos los números, no representa ninguno; pero sí representa la posibilidad de un número, o, como prefiero expresarme, la «pura numerosidad». Es decir, que el Álgebra supone la intuición numérica básica y es, por tanto, Aritmética, si bien constituida en la forma más *lógica* posible.

La revelación con que Descartes fue favorecido consistió en advertir que, si bien la intuición del número y la espacial son irreductibles, las relaciones geométricas pueden representarse mediante relaciones numéricas, y viceversa; por tanto, que es *en principio* indiferente lo que diferencia a aquellas de estas. Cabe, pues, *técnicamente* hacer comunicantes ambos mundos y constituir una ciencia común que mediatice sus fronteras. El principio de la incomunicabilidad de los géneros y de la pluralidad de las ciencias quedaba prácticamente desnucado. Hay una identidad de correspondencia entre número y extensión. Que esto fuera posible en el caso concreto de estas dos categorías, abría un horizonte de posibilidades ilimitadas.

(1) En Aristóteles, la incomunicación se da incluso en tres cosas que luego iba a reunir la Geometría: la ciencia de la línea, la del plano y la del sólido son *pragmateías* estancas, cada cual con sus exclusivos principios.

Este fue el primer paso de Descartes: se llama Geometría Analítica.

Se discute, y con razón, el significado estricto que la Geometría Analítica de Descartes tiene. Yo he dado la interpretación mínima en que ambas regiones objetivas —número y espacio— no quedan ni confundidas ni reducidas la una a la otra. Esto es lo que para nuestro tema importa y basta.

Leibniz, que aunque era tan «optimista» y tan conciliador, era a la vez casi tan vanidoso como Descartes y bastante más «difícil» de condición (1), suele tratar a este despiadadamente. En punto a la Geometría Analítica, le echa en cara que no hay tal analítica, que no reduce el espacio a número; antes bien parte para sus creaciones numéricas de teoremas espaciales. Claro que esto es suponer en Descartes la misma intención que a él le inspiraba; a saber: proclamar dentro de las matemáticas el Sacro Romano Imperio de la Aritmética. Pero no parece que esta reducción al aritmetismo fuese la idea de Descartes (2).

Lo confirma el segundo paso, que es más bien un salto fabuloso, dado por Descartes.

§ 9

CONCEPTO COMO «TÉRMINO»

ARITMÉTICA es contar. Contar es una operación intuitiva, como son intuitivos sus resultados: los números. El Álgebra, vimos, da a los números intuitivos una segunda vida, convirtiéndolos en sus definiciones, por tanto, en algo lógico. Ciertamente que esas definiciones consisten en reducir los números a las nociones de relación —igual, mayor, menor—. Y estas nociones son intuitivas,

(1) La Historia está comprometida a ver con toda claridad y subrayar inexorablemente las tendencias diferentes —y a menudo antagónicas— cuya combinación arma un carácter; por tanto, una personalidad. Las calificaciones de Leibniz que el texto se permite son títulos de estudios históricos posibles, porque la vanidad de Descartes y Leibniz no era casual, sino típica de los hombres de ciencia en el siglo XVII, y ese tipismo, a su vez, tiene su porqué en ciertas condiciones generales del tiempo que se pueden definir con suficiente precisión. Alguna mayor aclaración sobre este asunto, con referencia a la vanidad de la primera generación en el siglo XIX, puede verse en mis *Obras Completas*, t. V [«Memorias de Mestanza», IV].

(2) No se proponía solo aclarar la Geometría con el Álgebra, sino tam-

son la intuición básica de la numerosidad, y, por tanto, de la Aritmética. El Álgebra no es independiente de esta: parte de ella y vuelve a ella al cabo, puesto que las fórmulas tienen que ser llenadas con números no algebraicos, sino aritméticos. Pero entremedias del punto de partida y el de llegada, el Álgebra da a los números eso que llamo segunda vida: su vida lógica.

Mas nada anda tan vago en las cabezas de las gentes como lo que pretende ser menos vago; a saber: lo que entendemos cuando de algo decimos que es «lógico». Lógico es un «modo de pensar» en que se atiende exclusivamente a las puras relaciones existentes entre los conceptos como tales conceptos; pero a la vez pretendiendo que lo válido para estos conceptos valga también para las cosas concebidas. Más adelante se verá claro todo lo que esto significa. Ahora importa solo la primera parte del período que va antes de «pero». Lo que veo con los ojos no es algo lógico, sino algo intuitivo. No es un concepto. Pero si digo: esto que veo es un caballo, «caballo» es un concepto. ¿Por qué? Porque es el extracto de una definición; por tanto, porque al tener en mi mente «caballo», tengo en mi mente distintos, esto es, separados unos de otros, los componentes de eso mismo que pienso. Esto no acontece en lo que veo según lo veo. Allí está todo junto, sin separación. Los componentes no me parecen como componentes cada uno aparte y preciso, es decir, *cortado de* los otros. Además están en la intuición inseparados muchos otros elementos que no son componentes del concepto caballo —los varios tamaños, los varios colores, los varios gálibos de la figura. De aquí que al ver algo no sé bien, estrictamente, en qué consiste. El concepto, en cambio, consiste exclusivamente en su definición. Es esa serie de «notas», de ingredientes, que la definición me exhibe como las piezas de una máquina. *En este sentido* el concepto coincide siempre consigo mismo, y puedo manejarlo con seguridad. Es una moneda que tiene un valor preciso, con el cual puedo, pues, confiadamente contar; no es, como la visión, una joya que vale mucho, pero nunca sé seguramente cuánto vale, y por eso no puedo nunca contar exactamente con su valor. El concepto es pensamiento acuñado, titulado, inventariado. Esta transmutación de lo visto en lo concebido se obtiene mediante una actuación mental sencilla. En lo visto, y más en general en lo intuido, nuestra atención *fija* uno o varios elementos,

---

bién viceversa. Suele olvidarse que para Descartes el Álgebra era una ciencia oscura y embrolladora. Referíase, claro, a la de Vieta y sucesores hasta él.

es decir, *se* fija en cada uno de ellos. Luego nuestra mente *abstrae* de todo lo demás que en lo intuido hay, y *extrae* los elementos fijados, dejando el resto. El concepto es así extracto de la intuición. Que la intuición quede bien o mal extractada, es decir, que extracte lo que hay de más importante en la intuición, es asunto que por lo pronto no nos interesa. Nos interesa ahora solo lo que el concepto tiene de *extraído*, porque eso es lo que tiene propiamente de concepto. Al extracto mental de una cosa llamaron los griegos su *lógos*, esto es, su «dicción», «lo que de ella se dice», porque, en efecto, las palabras significan esos extractos mentales. «Mesa» es el *lógos* de innumerables artefactos humanos muy distintos entre sí, pero que tienen una estructura mínima idéntica, un mismo extracto.

Una vez practicada esta operación, nuestra mente se vuelve de espaldas a lo visto o intuido, y ya no se ocupa más de ello, sino que parte de ese extracto, se atiene a él exclusivamente, y aplicando los principios «lógicos» de que hablaremos más tarde en este estudio, pone aquel concepto en relación con otros que son no menos extractos que él, y observa si se identifican o se contradicen, o está el uno incluido en el otro; forma con dos conceptos que no se contradicen, que son compatibles, una nueva unidad conceptual, y así, sucesivamente, urde una trama de meros conceptos que es precisa y coherente. A esa trama de «extractos» llamamos una *teoría lógica*, y a eso que hemos hecho se llamaba, desde los griegos, «pensar lógico».

De todo ello, lo que me interesa más subrayar es que el pensamiento lógico, una vez que pre-lógicamente ha extraído de las intuiciones los conceptos que parecen suficientes para el tema de que se trata, se encierra con ellos dentro de sí mismo, y sus enunciados se refieren exclusivamente a esos conceptos, que pasan, por tanto, a ser las «cosas» de que una teoría lógica habla. Si uso el nombre «caballo» para designar ciertos animales que ganan los premios en las carreras, que han llevado en sus lomos a Alejandro Magno, al Cid y al picador de toros, objetos, pues, de que he tenido intuiciones innumerables y en gran parte divergentes entre sí, su significación (la del nombre) es teóricamente incontrolable, aunque goce de un cierto control *práctico* bastante a ciertos menesteres de la vida distintos del «pensar lógico.» Su significación es incontrolable porque, usado así, el nombre representa esas innumerables intuiciones, el contenido de ninguna de las cuales —y menos aún de todas— ha inventariado totalmente, entre otras razones, porque es inagotable. Si, en cambio, empleo el nombre «caballo» como nombre de la

definición de este animal dada por la Zoología, su significación queda *acotada*, es un *acotamiento* de la primera, que era in-acotada, in-finita o in-definida, difusa y confusa. La palabra con que Aristóteles expresa la idea de concepto es «lo acotado» —ὅρος, *hóros*—. *Hóros* es lo que en el paisaje aparece erguido, lo que se eleva, y por lo mismo se hace notar, se señala. Su correspondiente en latín es *terminus*. *Hóros* y *terminus* eran los montones de piedra y luego los mojones que separaban los campos y delimitaban la propiedad de cada cual. Como los griegos, con profundo sentido del vivir, hacían de todo lo importante un dios, divinizaron esos jalones divisorios, que también había en las encrucijadas para diferenciar los caminos. El dios de los límites ciertos y de los caminos acertados —camino acertado se dice en griego «método»— era Hermes, dios muy antiguo, anterior a Apolo. Pero lo curioso es que, divinidad de una religión vetusta cuyos dioses eran subterráneos, Hermes era a la vez el dios de los sueños y el dios *psicopompo*, que guía a las almas y las conduce tras la muerte al descanso; por tanto, el dios del «buen camino» o método de la salvación. Era dios de los saberes y dios de los engaños. Platón, en su hora, demostrará a los sofistas que solo sabe engañar quien sabe la verdad. Como las piedras erectas que primero lo significaron se parecen a un sexo viril animoso, se esculpió en ellas a Hermes itífalo. Los romanos, que en materia de propiedad no andaban con bromas, consideraban sagradas las piedras divisorias, y encargaron a un dios exclusivamente de guardar los límites, de mantener los acotamientos —*Terminus*—. Y como Júpiter era el dios del Estado y tenía que guardar los límites de la nación romana, hicieron de él un *Jupiter Terminalis*. Por lo mismo, cuando se arrojaba a alguien fuera del territorio romano, se le *exterminaba*. Los latinos tradujeron el *hóros* —«lo acotado» de Aristóteles— por *terminus*, y los escolásticos tuvieron el buen acuerdo de conservarlo. Nosotros debiéramos volver a esta expresión cuando nos referimos al concepto lógico, porque «concepto», sin más, significa no pocas otras cosas (1).

Término es, por tanto, el pensamiento, en cuanto acotado por nuestra mente; es decir, el pensamiento que se pone cotos a sí mismo, que se precisa. Ahora creo que se entenderán las metáforas que antes he empleado llamando al concepto pensamiento titulado, oficializado, inventariado. Hagamos de *terminus*, garantía de la propiedad con que

(1) La relación entre los vocablos *término* y *signo* nos aparecerá más adelante.

se cuenta, instrumento seguro de la propiedad con que se habla. El pensar lógico se refiere a términos, y por eso debe normalmente hablar *in terminis*. Leibniz nos lo recomienda incesantemente, y esta recomendación se origina en lo más hondo de su «modo de pensar» (1).

§ 10

VERACIDAD Y LOGICIDAD

NUESTRA definición del concepto tenía una segunda parte: la que sigue al «pero». Volvamos ahora a ella. Consistía en que el concepto ha de ser tal, que lo para él válido lo sea también para las cosas mediante él concebidas. Esta condición del concepto no tiene por sí nada que ver con el concepto en cuanto *término*. Con lo cual se nos hace manifiesto que el concepto, como suelen, en efecto, los Hermes y todas las figuras de dioses limitantes —Jano, por ejemplo—, tiene dos caras. Por una, el concepto pretende declararnos la verdad sobre la cosa: es la cara de él que mira a la realidad, por tanto, a fuera de él mismo, a fuera del pensamiento; es su cara *ad extra*. Por otra, el concepto consistía en su propio acotamiento como contenido mental; es su cara *ad intra* del pensamiento. Por aquella, el concepto es o no suficientemente verdadero, es o no suficientemente conocimiento. Por esta, el concepto es más o menos preciso, estricto, inequívoco, exacto; es más o menos *lógos*, más o menos lógico o apto para que funcionen con rigor las operaciones lógicas. De donde resulta que la logicidad de un concepto es cosa distinta de su veracidad. En Dante, dice el Diablo —Príncipe del Error— al Papa Silvestre:

Forse

Tu non pensavi ch'io loico fossi! (2)

Cuestión diferente es la inversa: si un concepto, para ser verdadero, no tiene antes que ser lógico. Dejémosla estar.

---

(1) Definir es, pues, canjear los nombres por conceptos, nos dice Aristóteles: δεῖ δὲ τὸν ὁριζόμενον λόγον ἀντὶ τῶν ὀνομάτων ἀποδοῦναι (*Tópicos*, VI, 11, 149 a 2). En *Física* (I, 1, 184 b) se opone τὸ ὄνομα ἀδιορίστως al λόγος que διορίζει.

(2) «¡Tal vez no has tenido en cuenta que yo también soy lógico!» [*Infierno*, canto XXVII, versículos 122-23].

Mi interés era destacar ante todo que el concepto solo es lógico, esto es, solo sirve para entrar en las relaciones lógicas, en la medida en que es término. No es, pues, su verdad o validez para las cosas lo que hace de un pensamiento un pensamiento lógico, un *lógos*, sino su precisión, su exactitud. La verdad de un concepto viene a este en su relación con las cosas; por tanto, con algo externo a él. Es una virtud extrínseca del concepto. Su precisión, en cambio, su univocidad, es una virtud que el concepto tiene o no, por sí mismo, en cuanto pensamiento y sin relación a nada extrínseco.

Son, pues, veracidad y logicidad dos dimensiones distintas del concepto, y no está dicho sin más que lo que a una convenga también convenga a la otra. Si la preocupación carga más sobre la primera, se tenderá a que el extracto de las cosas sensibles, que es el concepto, se parezca a estas lo más posible. Mas como las cosas sensibles son siempre confusas y difusas —en suma, inexactas—, el interés preferente por la logicidad llevará a que el concepto sea lo menos parecido posible a las cosas. Se trata, en consecuencia, de dos intereses por lo pronto antagónicos. Tanto, que ello dio lugar a este acontecimiento enorme: nace el conocimiento —por tanto, la filosofía y las ciencias— cuando por vez primera se descubre un pensar caracterizado como exacto. Llevó a este descubrimiento el anhelo de saber con rigor y seguridad lo que son las cosas que nos rodean, en medio de las cuales anda el hombre perdido. Mas resultó, *ipso facto*, que ese pensar exacto, precisamente por serlo, no era válido para las cosas en torno del hombre. Y entonces acontece el hecho, monumentalmente paradójico, de que el esfuerzo que es el conocer, se vuelve del revés, y en vez de buscar conceptos que valgan para las cosas, se extenúa en buscar cosas que valgan para los conceptos exactos. Estas cosas que son a medida de los conceptos fueron llamadas: por Parménides, el Ente; por Platón, las Ideas; por Aristóteles, las Formas. Casi toda la historia de la filosofía antigua y medieval es la historia de unos conceptos sobre cosas, que andan en busca de las cosas por ellos concebidas (1). Y este acontecimiento delirante perdura (en parte, por lo

(1) Esto se ve literalmente en los discípulos de San Buenaventura, educados en el agustinismo, y por tanto, en el platonismo. Es conmovedor seguir a Mateo de Aquasparta (1235-1302), que va cargado con su ciencia y se pregunta si habrá algún objeto para el que valga, alguna cosa cúya sea la ciencia. Por ejemplo: «Quaestio est, utrum ad cognitionem rei requeratur ipsius rei existentia, aut non ens possit esse objectum intellectus.» Es decir, que el hombre se pregunta si no será la *nada* el objeto del conocimiento. *(Quaestiones disputatae de cognitione.)*

menos), pues si brincamos al otro extremo de la historia científica, es decir, a hoy, oímos a Einstein que nos dice: «Las proposiciones matemáticas, en cuanto que se refieren a la realidad, no son válidas, y en cuanto que son válidas, no se refieren a la realidad» (1).

Importaba mucho aquí hacer ver, cada una por separado, esas dos fuerzas antagonistas que en el pensamiento cognoscente combaten sin pausa, haciendo de él un perenne drama ideal; porque estudiamos una forma de filosofía, que, como todas las modernas, se orienta en el modo de pensar de las ciencias exactas, y estábamos precisamente describiendo el momento en que el modo de pensar exacto va a sufrir el cambio más radical después del que originó su prístina instauración, cambio que, para colmo, consiste en extremar el interés por la logicidad del concepto, y consecuentemente, crear conceptos todavía más alejados de las cosas. Por lo visto, la convicción moderna, que en esta cuestión llega hasta nosotros, consiste en creer que si el pensar exacto tradicional no valía para las cosas, no era porque al *exactarse* se alejaba de las cosas, sino, al revés, porque no era suficientemente exacto, bastantemente lógico. No extrañe, pues, que en este momento de nuestro estudio tengamos que detenernos a cada paso a fin de ir aclarando los factores de que el problema depende.

§ 11

EL CONCEPTO EN LA TEORÍA DEDUCTIVA PRECARTESIANA

¿En qué consiste el modo de pensar exacto según la tradición que llega hasta Descartes?

Intentemos indicarlo con suficiente claridad, aunque ello nos obligue a dar un muy largo rodeo por la historia de la Filosofía y de la Matemática.

Ante una muchedumbre o diversidad de cosas, nuestra atención —dije— se fija en ciertos componentes comunes que ellas exhiben. Por ejemplo: los que forman su figura triangular. Vemos en cada una de esas cosas lo que tienen de triángulo, y abstraemos de todo lo demás que las compone. Así obtenemos el extracto «triángulo».

---

(1) Einstein, *Geometrie und Erfahrung*.

El triángulo que forma parte de cada una de esas cosas no es un triángulo distinto; o dicho de otra forma: no es que cada cosa contenga un triángulo suyo, *otro* que el triángulo de las demás. Todas contienen el mismo triángulo, porque habiendo nosotros abstraído de todo lo demás que en las cosas había, hemos abstraído de todo lo que las diferencia, diversifica y multiplica; por ejemplo: de que una está aquí y otra allí, de que tienen este o el otro tamaño. El extracto «triángulo» con que nos hemos quedado está, a la vez e indiferentemente, aquí y allí. Es ubicuo porque, esté donde esté, siempre es el *mismo* triángulo (1).

El triángulo, extracto de muchas cosas concretas, resulta ser una cosa única, ciertamente una cosa abstracta —yo prefiero decir extracta—. Mas no por ser abstracta deja de ser cosa. La razón de ello está en que lo hemos obtenido *sin más* que fijar ciertos componentes de las cosas concretas o reales, y abstraer del resto. Es, digamos, una parte real de la cosa real. El triángulo está ahí, en este o en aquel sitio, como están las cosas; por tanto, en cualquier sitio y en todos los sitios, solo que con una perfecta indiferencia hacia cada uno en particular y hacia todos en conjunto. Está, por ejemplo, en un dibujo del encerado. No se diga que este dibujo no es precisamente un triángulo, sino algo trianguloide, poco más o menos triángulo. Al fijarlo y abstraer de los demás, nuestra imaginación cree haber hecho ya la faena de prescindir en la figura trianguloide de lo que sobra para ser triángulo. Esta imaginación «exacta» es lo que Kant, partidario en matemáticas del antiguo modo de pensar, llamaba «intuición pura». Ya nos encontraremos con esto más adelante. Mas por muy pura que sea una intuición, y aunque sea la Purísima Intuición, siempre se tratará de que en ello una cosa, como tal cosa, nos es presente. Con lo cual se quiere decir que habremos quitado a la cosa concreta muchos ingredientes para obtener nuestro extracto; pero es incuestionable que no hemos *puesto* en él nada de nuestra parte. Y pues que viene de la cosa, cosa es.

---

(1) Fijación, abstracción y extracción pueden ejecutarse a la vista de una sola cosa, y no es forzoso que dirija esas operaciones una deliberada pesquisa de lo común. Ante una misma bola de billar abstraemos de su color blanco y extraemos su esfericidad, o viceversa. Pero, *ipso facto*, la esfericidad se revela apta para colorearse de infinitos colores sucesivamente; su blancura, para adoptar las figuras más diversas. Es decir, que el comunismo de su aptitud surge igualmente que si lo hubiésemos premeditado. Ya Aristóteles dice que, aunque formemos el concepto de sol a la vista de un único sol, apenas formado hace referencia a posibles soles en muchedumbre ilimitada.

La ubicuidad del extracto «triángulo» trae consigo que resida a la vez en una muchedumbre indefinida de cosas, esto es, que forme parte abstracta de ellas. Esto nos permite decir de cada una de estas «que es el triángulo». El extracto nos ha permitido formar una proposición. Si esta es verdadera, nos hallaremos en posesión de un «conocimiento», esto es, de un pensamiento necesario sobre la cosa. Ahora bien; ¿es verdad que esto



es un triángulo? Que lo sea o no, dependerá de que el nexo entre ese dibujo como sujeto de la proposición y el predicado «triángulo» tenga un *fundamento*, *base* o *razón* incuestionable. Ese nexo, que va expresado en el vocablo «es», «consiste en» una identificación que hemos practicado entre el dibujo y el pensamiento «triángulo». Esa identificación pretende ser verdadera. Para que la pretensión se transforme en justo título es menester que exhiba su fundamento.

«Triángulo» es una cosa abstracta, única, que hemos extraído de muchas cosas concretas. Cuando invirtiendo nuestra operación lo contemplamos *en relación* con esta muchedumbre o diversidad de cosas, le nace una cualidad nueva: adviene, en efecto, «lo uno en los muchos». Extraído mediante una abstracción que buscaba lo *común* en esa muchedumbre —por tanto, una abstracción comunista—, es natural que podamos atribuirlo a cada una de esas muchas cosas y a su conjunto o comunidad, a «todas». Esta aptitud de lo uno para ser atribuido a muchos es lo que, con una palabra absurda e ininteligible, se suele llamar «universalidad». Aristóteles, de quien viene la idea que ese vocablo quisiera expresar, no emplea para ella ningún vocablo equivalente. Emplea, en cambio, tres distintos. La debemos a los escolásticos, que en este punto lo fueron en el mal sentido del adjetivo (1). La relación entre la cosa abstracta única y sus muchos concretos —que es lo que ahora nos ocupa— es llamada por Aristóteles «lo dicho con respecto a todos» *(tò legómenon kata pantós)*. Los escolásticos traducían —y esta vez bien— *dictum de omni*. Esta aptitud de ser «universal» convierte al extracto intuitivo en *concepto*.

(1) En rigor, el término *universale* como traducción de καθόλου se debe a Boecio.

Insistía yo en que llamásemos al concepto «término» por una sola razón o respecto: porque o en tanto que es pensamiento acotado, definitivo, exacto. Pero hice constar que el concepto tiene otros lados o caracteres. Ya vimos uno: su pretensión de veracidad. Ahora vemos otro: su «universalidad». Mas esta «universalidad» del extracto intuitivo frente o hacia las muchas cosas concretas o individuales, no es auténtica universalidad. De aquí que Aristóteles no se contente con el *dictum de omni*, que es para él *solo uno* de los tres sentidos surgentes en la universalidad del concepto. Ahora andamos con el primero.

Plantea este una grave cuestión para el «modo de pensar» tradicional. Nótese que estamos en la operación primaria que va a llevar al conocimiento y a la ciencia; por tanto, en un punto decisivo de que va a depender todo lo demás.

La cuestión de por qué es verdadera nuestra proposición «que Δ es un triángulo» nos plantea dos exigencias. Una, que del extracto intuitivo «triángulo», convertido en un germen de concepto por su aptitud a la «universalidad», hagamos un concepto lógico, un término, dando su definición. Solo entonces podremos decidir si en efecto Δ es o no un triángulo. La otra exigencia es esta: dado que tengamos ya el triángulo transformado en concepto lógico, ¿puede haber entre él y el dibujo Δ, o cualquiera otra cosa concreta, real, una relación lógica? O dicho en otra forma: ¿se puede predicar algo de individuos? O para que quede aún más hiriente el sentido de la pregunta: en el fúnebre silogismo escolar que desde nuestra adolescencia nos anuncia apodícticamente la muerte de Pedro, solo hay prueba cuando es verdad la menor: Pedro es hombre. Yo pregunto si esa proposición es, no ya verdadera o falsa, sino algo más elemental; a saber: si es una proposición que pertenece a la clase «proposición lógica».

Pero atendamos antes a la primera exigencia. Cuando a la vista de muchas cosas buscamos lo común de ellas y extrajimos por abstracción comunista el «triángulo», no reparamos que nuestra operación iba de antemano dirigida por la decisión de contemplar la muchedumbre de las cosas desde un punto de vista o respecto determinado; a saber: lo que tuviesen de común en cuanto figuras. Si hubiésemos elegido otro respecto o punto de vista, por ejemplo, el color, habríamos llegado a la comunidad «blancura». Y ahora nos percatamos de que, en efecto, al tiempo que íbamos hallando la coincidencia de muchas cosas en la triangularidad, rechazamos otras porque eran divergentes e iban, como por su propio pie, a reunirse en otras co-

munidades: la del cuadrado, la de la circunferencia. El extracto «triángulo» y su comunidad rechazan el extracto «cuadrado» y la suya, etc. Esto no pasa entre «triángulo» y «blanco». No hay inconveniente inmediato en que las cosas triangulares sean además blancas; pero es de modo inmediato inconveniente lo cuadrado con lo triangular. La razón es que todos esos extractos incompatibles —triángulo, cuadrado, circunferencia— han sido suscitados por el mismo respecto: la figura. Se oponen entre sí precisamente porque comunican en una más amplia comunidad que los reúne a todos, constituida por el extracto «figura». No se oponen, en cambio, a los colores porque estos no tienen nada que ver con las figuras, porque pertenecen a otra comunidad. La figura forma parte de los extractos triángulo, cuadrado, circunferencia, como estos de ciertas muchedumbres de cosas. Los extractos aparecen a distintos niveles. Porque si de triángulo subimos a figura, podemos también de triángulo bajar a equilátero, isósceles y escaleno. Los extractos constituyen una jerarquía. Cada uno contiene al inmediatamente superior, y como a este le acontece lo mismo, cada extracto contiene o forman parte de él todos los superiores, mientras él no contiene ninguno de los inferiores. Esta es la relación de continente y contenido —o implicación— que permite establecer la jerarquía de géneros y especies. El modo de pensar tradicional es un pensar en géneros y especies. Pero esto, nada menos que esto, es lo que va a cambiar en el nuevo método de pensar exacto, y a aclarar la diferencia va impulsado cuanto estoy diciendo.

El extracto genérico forma parte del extracto específico. No necesitamos mirar a las cosas concretas en torno nuestro para obtener aquel. Está en la especie, como esta reside en las cosas. Por tanto, el género no es más ni menos cosa intuitiva que la especie. «Figura» se halla en el dibujo Δ, como triángulo se halla en ese dibujo y en muchas otras cosas; con una diferencia: que siendo ya extracto, contiene solo lo que nuestra atención ha *fijado*, y por tanto, el número de sus componentes es limitado, y además sabemos cuáles son. El triángulo es una cosa previamente inventariada. No podemos decir lo mismo de las cosas concretas individuales, porque estas no las *hemos hecho* nosotros, como hicimos el extracto, sino que se nos presentan espontáneamente con una infinidad de componentes que no podemos controlar. Por eso no podemos de-finir, de-terminar las cosas individuales, al menos en este modo de pensar que procede mediante abstracción comunista y se queda con la «cosa común», dejando lo diferente de las cosas individuales. Estas son, en efecto, in-finitas e in-de-*terminables* o irreductibles a términos.

Tengamos presente que con toda esta faena de obtener extractos y jerarquizarlos en géneros y especies lo que nos proponemos es conocer, y conocer es siempre conocer o intentar conocer algo determinado. Por eso, elijamos un ejemplo determinado y digamos: queremos conocer la cosa triángulo, confiando que conocida ella tendremos el conocimiento, cuando menos parcial, de las cosas triangulares.

El primer conocimiento que del triángulo podemos tener consiste en definirlo. Así, decimos: *Triángulo es la figura formada por tres rectas que se cortan dos a dos.* ¿Qué ganamos al sustituir el extracto intuitivo «triángulo» por esta definición? Primero, nos descubre que aquel es un compuesto de partes, y que además es un todo orgánico cuyas partes lo son porque están articuladas, porque sirven ciertas funciones. En esquema, viene a ser el triángulo como un animal o una máquina. Nada de esto aparecía por sí en nuestra intuición. La definición es el resultado de una operación anatómica que practicamos sobre el extracto intuitivo. Platón compara una y otra vez la definición al arte cisoria del cocinero. Segundo, nos presenta a esas partes o piezas por separado. Son estas dos: «figura de líneas rectas» y «tres que se cortan de dos a dos» (1). Tercero, esas partes son extractos intuitivos de orden superior —es decir, más simple o elemental— en la jerarquía de géneros y especies. En este orden jerárquico, la parte más elevada o elemental es «figura de líneas rectas»; es el género. Entendemos la cosa muy bien. En cambio, la otra parte, «tres que se cortan dos a dos», nos es arcana, no la entendemos. Tampoco entendemos muchas piezas de una máquina cuando las vemos sueltas. Precisamente su hermetismo nos revela que es una articulación, algo que existe solo para articularse con otra u otras piezas y formar así un todo. Montémosla en la primera. Su sentido se aclara automáticamente. El juego de articulación está en la expresión «rectas». Ahora vemos que la segunda parte sirve a la función de diferenciar el triángulo frente a las demás figuras rectilíneas. Por tanto, que produce una división en el extracto «figura de líneas rec-

(1) Aquí se ve que la definición no nos presenta las partes que podríamos llamar «materiales», cuales serían todos los puntos de las rectas integrantes del triángulo, sino solo las partes funcionales (órganos). En efecto: esos tres puntos, únicos que exhibe por separado (aunque implícitamente en la noción «cortarse dos rectas»), son los únicos que en el triángulo como tal ejercitan una función constitutiva. Además de las partes, la definición del triángulo hace intervenir los números «tres» y «dos», cuya presencia en esta geometría intuitiva es evidentemente una intrusión. Para simplificar, dejamos este punto fuera de la consideración.

tas» dejando de él solo el caso de que sean tres y se corten dos a dos. Merced a esa *diferencia*, el género «figura rectilínea» se contrae en la especie «triángulo».

Todo esto lo decimos acerca de la definición como resultado; pero ahora debemos preguntarnos cómo llegamos a ella, es decir, qué es definir en cuanto operación nuestra.

Ahora vamos a olvidar transitoriamente las cosas concretas individuales. No tenemos que ver más que con las cosas abstractas que son los extractos intuitivos triángulo, etc. Al producir este último extracto, dijimos que surgía a la vez que otros extractos del mismo nivel: «cuadrado», «hexaedro», «octaedro»..., «circunferencia», «cicloide», «elipse»...; es decir, que nos encontramos de nuevo ante una muchedumbre o diversidad de cosas abstractas e intuitivas. Para averiguar lo que es triángulo buscamos, con nueva abstracción comunista, lo que entre todos esos extractos hay de común; así formamos el extracto «figura cerrada». Pero esto no nos sirve para distinguir el triángulo de ninguno de los otros extractos. Queda, pues, este completamente indeterminado entre los demás. En vista de ello, buscamos *diferenciarlo* por lo menos de una buena porción de aquellas cosas. Es una operación inversa, por la cual disociamos una comunidad en una o varias secciones. En este caso partimos la comunidad de los extractos que son «figura cerrada» en dos grupos: los que son «figuras cerradas rectilíneas» y los que son «figuras cerradas curvilíneas». Con esto ya hemos logrado una primera *determinación* del triángulo, que lo coloca en la comunidad más reducida de las «figuras rectilíneas». Ya queda solo confundido con el «cuadrado», el «rectángulo», el «hexágono», etc. Allí está en su comunidad más inmediata, en su «género próximo». Solo falta buscar una nueva determinación que lo diferencie de las demás «figuras rectilíneas». Para encontrar esta diferencia tenemos que recorrer todas las «figuras rectilíneas» y señalarlas una a una por lo que las diferencia de las demás. Es la «enumeración». En este modo de pensar tradicional nunca se puede estar seguro de que la enumeración es completa. Nos proporciona solo una seguridad práctica. Con esta salvedad, llegamos a descubrir la *diferencia propia* del triángulo: que son tres sus rectas y se cortan dos a dos. Añadiendo esta diferencia al «género», queda plenamente determinado el extracto triángulo; es decir, que se convierte en un concepto definido o término. La definición es, pues, una operación doble que busca hacia arriba su comunidad más próxima y luego lo separa de las demás cosas en esa comunidad incluidas. Queda así lo definido como un compuesto que ha sido

seccionado en sus partes; es decir, en los elementos relativamente simples, que lo integraban: su género y su diferencia. Leibniz llamaba a estos «simples» con un nombre jurídico: «requisitos». Definir es descomponer, y esto se llamaba en tiempos de Aristóteles *análisis*, reducción de un compuesto a sus simples, de un todo a sus partes. Nótese que en la operación definitoria no interviene ninguna operación lógica. Su resultado —el concepto como término— es ya algo apto para que las operaciones lógicas se ejerzan sobre él. Toda nuestra actuación analítica se ha ejecutado sobre la materia intuitiva de los extractos; no hemos hecho más que comparar intuitivamente unos con otros, quedarnos con lo común y diferenciar en su comunidad unas cosas de otras. No hemos probado *nada* ni teníamos por qué. No es una mera definición nominal, porque tenemos delante la cosa definida, y lo que hemos hecho es describir sus partes activas. Cada cual comparará lo dicho en ella con la cosa «triángulo», y verá si coincide o no. Repitamos una vez más que las operaciones lógicas solo pueden ejecutarse sobre conceptos. Con nuestra definición y las anteriores que ella da por realizadas, hemos fabricado los conceptos. *En el modo de pensar exacto según la tradición aristotélico-euclidiana, la fabricación del concepto que es la definición no consiste en más que en precisar las partes de una intuición como tal.* Y no hay por qué darse grandes aires cuando la definición matemática toma el aspecto de lo que se ha llamado «definición genética o causal», como la del cono cuando se dice que es la superficie engendrada por la rotación de un triángulo rectángulo sobre uno de los lados que no sea la hipotenusa, o la más moderna, que no es necesario aducir. Esta faena a que sometemos el triángulo no es nada lógica; es puramente intuitiva, es en cierto modo manual. Ella nos describe una fabricación cerámica que se puede ejecutar en estado de imbecilidad. Se toma una porción de barro, se introduce en ella un triángulo rectángulo de hojalata o cartón lo más delgado posible, se le hace girar, se le retira después y en el hueco se vierte una materia semifluida capaz de secarse y de no adherirse al barro. Al cabo de un tiempo se rompe el bloque de barro y aparece «definido con definición genética» el cono. Mientras tanto, la lógica, en paro forzoso, andaba de paseo. La definición genética, como la no genética, no ha hecho más que describir las operaciones ejecutadas por nosotros en la cosa intuida. Toda definición es genética; incluso la que, en sentido vulgar, se considera puramente nominal, puesto que engendra el concepto de un nombre, el cual es una cosa como otra cualquiera y da lugar a una ciencia natural que se ocupa de los nombres, como la Zoología de los mamíferos.

No se suele ver claro el carácter pre-lógico de la definición, porque se habla de ella cuando la mayor parte de los conceptos de una disciplina o teoría están ya formados y automáticamente han constituido su peculiar jerarquía conceptual de géneros y especies, que los hace entrar en la relación de continente y contenido o *implicación*, la cual, ciertamente, es una relación lógica. Pero esto supone que se han ejecutado ya esas definiciones, cuando de lo que se trata ahora no es de su resultado —el concepto—, sino de la operación misma que lo fabrica.

La definición, pues, engendra el concepto de la cosa, precisando los componentes de aquel. Estos son, a su vez, conceptos; de modo que la definición no hace sino transferirnos a otras definiciones hasta que llegamos a unas últimas que se limitan a nombrar los elementos intuitivos últimos. Así, la del triángulo nos transfiere a las de figura, ángulo, línea recta, línea y punto. No es poco el ahorro de esfuerzo intuitivo que estas transferencias nos proporcionan; pero no consiste la gracia de la definición en esta ventaja económica. Hay, además, en ella un elemento que no es transferencia, sino una intuición nueva que la definición nos invita a obtener; no es la de línea, ni la de línea recta, ni la de tres rectas, sino la de que estas se corten dos a dos. Eso no está en ninguna de las definiciones anteriores a la del triángulo.

Pero, una vez más, no perdamos de vista que lo que queremos es conocer la cosa «triángulo». ¿Qué nos da la definición como conocimiento de la cosa? Por lo pronto, nada que no tuviéramos ya en el extracto intuitivo. Lo que añade a nuestro trato intuitivo con la cosa es solo su descomposición en partes. Algo es; pero no es tampoco un aumento material de nuestro conocimiento. La ganancia viene de que, al aislar una de las dos partes del «triángulo» —la que llamamos «figura de líneas rectas que se cortan»—, nos regala automáticamente toda una serie de «teoremas» y «corolarios», es decir, de proposiciones verdaderas que de las líneas y los ángulos han sido demostradas. El concepto *triángulo* es una especie del género «figura de líneas rectas que se cortan», y todo lo que es verdad para el género, es verdad para la especie. Estamos ya de lleno en lo lógico. Con la definición no solo tenemos ya lo que es el concepto triángulo —no importa que dijeran los antiguos lo que es la cosa «triángulo»—, sino, de golpe, toda una serie de propiedades que esta cosa tiene y que ni la intuición ni, al pronto, la definición nos descubren. Esto es ya conocer no poco del triángulo. Es un saber que nos viene de más arriba de él, y como el triángulo es la figura cerrada menos compleja y está él mismo muy arriba en la jerarquía geométrica, ese saber previo no puede, claro está, ser enorme.

§ 12

LA PRUEBA EN LA TEORÍA DEDUCTIVA SEGUN ARISTOTELES

La definición es una operación denominativa y descriptiva. Su esquema es este: llamo «triángulo» eso que tengo delante, y eso que tengo delante se compone de tal y tal parte. De una proposición así no tiene sentido exigir prueba. Es una mera aserción. Me dice que algo *es* tal, pero no que *tiene que ser tal.* No enuncia necesidad. No se puede ni se tiene que probar. Solo se puede confrontar lo dicho con lo que se ve delante. Confrontar, si se quiere, puede llamarse comprobar. Esto vale también para las definiciones primeras de la disciplina —la de punto, la de línea, la de ángulo—. La definición es la fórmula que hace analíticamente explícito el conocimiento intuitivo de lo que es una cosa, conocimiento que implícito tenía yo ya.

Pero una vez que he definido el triángulo, vengo automáticamente en conocimiento de que si prolongo dos de sus líneas más allá del punto en que se cortan, forman un ángulo externo que es igual a su ángulo interno. Esto, primero, no es el triángulo, sino una propiedad de él; segundo, no es una simple aserción, sino una verdad necesaria. Es, por tanto, en su valor más típico, un «conocimiento científico», esto es, apodíctico.

Ciertamente que esa propiedad no es exclusiva del triángulo. Le es común con «todas las líneas rectas que se cortan». Resulta por ello inadecuado llamarla propiedad del triángulo, puesto que no es su propiedad privada, exclusiva. La tiene el triángulo porque él pertenece a la comunidad o *género* «líneas rectas que se cortan». Es, pues, con respecto a él, una propiedad comunista. Una propiedad comunista es un cuadrado redondo. Digamos, pues, en vez de propiedad, «carácter genérico». Pero eso mismo que para el triángulo es carácter genérico, resulta ser para el género «líneas rectas que se cortan» auténtica y exclusiva y privada propiedad; por tanto, algo de que otras líneas —las curvas o las que no se cortan—, carecen. Quiere decir esto que el género no lo es en sentido absoluto, sino solo relativamente a su inferior; pero que de suyo, o por sí, es una especie. Toda auténtica propiedad es privada y específica. Así la igualdad de sus ángulos a dos rectos es propiedad específica del

triángulo. La razón es esta: vimos que el concepto y extracto «triángulo» era todo un compuesto de dos partes: una era el género; otra, la diferencia. Aquel se puede aislar de esta, esta no se puede aislar de aquel porque resulta ininteligible. Pues bien; del concepto se predican como «caracteres genéricos» las propiedades de su parte independiente. En cambio, sus «propiedades» le pertenecen en cuanto todo —ὅλον—, *hólon.*

La terminología escolástica llama a la atribución del «carácter genérico» a la especie, predicación «universal», porque, en efecto, vale para todas las especies del género. Pero a la atribución de la «propiedad», a la especie —por ejemplo, la suma angular de dos rectos al triángulo—, la llama también «universal». ¿Por qué, si pertenece solo a la especie y la especie es una «cosa única»? La causa de este error es que la especie, a su vez, vale para la muchedumbre de cosas concretas individuales con las cuales está en la relación «uno en muchos». A este triple equívoco del vocablo «universal», ya de suyo ininteligible, me refería antes.

Con el mismo vocablo se expresan tres relaciones por completo diferentes: primera, la de «uno en muchos», o extensión del concepto; segunda, la de parte a todo (género o especie), o comprensión del concepto, o implicación, y tercera, la característica de la propiedad a la especie, que es una relación de consecuencia a principio.

Ahora queda manifiesto por qué, como antes dije, Aristóteles no tiene una palabra correspondiente al término «universal» quien por ser confuso y equívoco sirvió de caballo en todas las grandes batallas del escolasticismo medieval.

Con perfecta adecuación, da Aristóteles a esas tres relaciones distintas tres distintos nombres: primero, κατὰ παντός *kata pantós;* nosotros diremos predicación universal (1). Segundo, καθ'αὑτό *kathautó;* nosotros diremos predicación general, puesto que es el género a la especie. Tercero, καθόλου *kathólou;* nosotros diremos, como Aristóteles, predicación cathólica. En términos latinos diríamos *de omni*, *per se* y *quoad integrum* (2).

(1) Por debilidad ante la tradición. En rigor, debíamos decir «predicación comunista». La relación de «uno en muchos» es lo que la logística llama «clase». Una «clase» es un conjunto o muchedumbre de individuos que tienen común una propiedad determinada. Este presunto «universal» es solo un comunismo de clase. Russell quiso reformar radicalmente la vieja lógica elaborando una lógica de clases, pero fracasó, como no podía menos, y tuvo que fundarla en una lógica de relaciones.

(2) A pesar de distinguir Aristóteles esas tres relaciones y darles a cada una un nombre, caerá en el mismo desliz que los escolásticos, usando casi

Me parece que el término *kathólou*, uno de los más importantes y genuinos de todo el aristotelismo, no suele ser bien entendido, a pesar de su clara definición en el texto aristotélico (1) y del ejemplo aducido allí, que es la igualdad a dos rectos de los ángulos como propiedad que se predica del triángulo. Nótese que los problemas de la predicación universal se refieren principalmente a la prueba. En el caso de la «propiedad», esta se verifica haciendo intervenir en el razonamiento el concepto íntegro (específico) del sujeto, no como en la predicación genérica o *per se*, en que interviene solo la parte que representa el género. Pero esta prueba, que permite atribuir los caracteres genéricos a la especie, no solo es, como reconocen los escolásticos, menos perfecta que la prueba *cathólica* o por la especie misma (2), sino que supone haber sido esos caracteres probados antes *cathólicamente* del género, que, para los efectos, revela su más auténtico carácter de especie. No hay, pues, más prueba originaria que la específica, ni más verdad que la cathólica, con lo cual no se hace profesión de fe, sino que se interpreta al pie de la letra a Aristóteles, usando sus mismos vocablos. Este, o por lo menos sus discípulos, no se contentaron con el vocablo positivo, sino que lo emplearon en comparativo y en superlativo, pidiendo, por ejemplo, prueba más cathólica, prueba catholicísima.

En todo esto se esconde precisamente la diferencia entre el modo de pensar pre-cartesiano y el que desde él, con progreso y depuración incesante, ha triunfado en las ciencias exactas. Por eso,

---

siempre el término *kathólou* para nombrar las tres. Pero en Aristóteles tiene esto dos causas: una, puramente lingüística, que es la dificultad de convertir en adjetivos los otros dos términos; otra, ya sustancial, que, aun vista por Aristóteles —la diferencia entre la relación extensiva y la comprensiva del concepto—, no logró nunca dominarla, según es sabido, y salta constantemente de la una a la otra. Esta dualidad es el gran defecto de su Lógica y la causa de que quedase inmóvil durante siglos y siglos. La reforma de la Lógica desde fines del siglo XIX partió precisamente de aclarar y dominar la diferencia entre esas dos relaciones. Como Aristóteles entiende informalmente el κατὰ παντός, las tres relaciones «universales» le aparecen al cabo idénticas *a parte rei*. Pero cuando en sus explicaciones lógicas algún asunto más concreto le obliga a ello, distinguir muy bien entre lo universal aritmético y el κατὰ πᾶντός, el integral cathólico Así *Anal. seg.*, I, 5, 74 a 30-31 οὐ γὰρ ᾗ τρίγωνον οἶδεν, οὐδέ πᾶν τρίγωνον, ἀλλ' ᾗ καθ' ἀριθμόν. es decir, «así no conoce el triángulo en su esencia (en su ὅλον,) ni en sus especies todas (en sus implicantes o *generalidad)*, sino en su 'universalidad' aritmética».

(1) *Anal, seg.*, I, 4, 73 b 26 hasta el fin del capítulo.

(2) El *secundum quod ipsum* escolástico no se destaca suficientemente frente al *per se* y además no expresa la nota decisiva, que no es el *ipsum*, indiscernible del *per se*, sino la de integridad del concepto, el *hólon*.

no había más remedio que tocar un momento el trigémino a la cuestión.

Con la proposición «la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos», tenemos un ejemplo típico de conocimiento, es decir, de pensamiento necesario acerca de cosas. Es una proposición verdadera, con verdad necesaria. Este carácter le viene de la *prueba;* es una verdad cathólica probada. ¿En qué consiste eso que llamamos prueba o demostración? Véamoslo en este caso concreto. Para probar la proposición enunciada, aislamos una parte en la definición de triángulo, la parte más genérica —«líneas rectas que se cortan», esto es, ángulos—. Descomponemos o desarticulamos el triángulo en simples ángulos; hacemos, pues, desaparecer el triángulo. Puestos frente a simples ángulos, nos encontramos con que sabíamos ya muchas cosas sobre ellos: las proposiciones verdaderas o teoremas que determinan las propiedades de los ángulos *cuando entran en relación unos con otros.* Estas relaciones consisten en ser iguales, o ser uno mayor que otro, o ser otro menor que uno. Aquellas, regulan nuestras operaciones con ellos; igualarlos, sumarlos, restarlos. El triángulo, *en cuanto pluralidad de ángulos,* no es nada nuevo respecto al concepto «ángulo», que es su género. Demostrar consiste, pues, en mostrar que lo nuevo es lo viejo, lo ya sabido; que hablar del triángulo es *lo mismo* que hablar de ángulos, y que, consecuentemente, la nueva proposición es una *tautología* de las anteriores o genéricas. La nueva proposición es verdadera *porque* dice lo mismo que las ya conocidas, porque tautologiza. Para hacerlo patente basta con descomponer el triángulo en ángulos, con *reducir* el compuesto a sus relativamente simples, lo concreto a sus abstractos. Es un caso de mera identificación. Este pensar reductivo de lo compuesto a lo simple, y este ver que lo nuevo es idéntico a lo anterior, a lo *a priori,* es el pensar analítico *a priori.* Este pensar *no* es intuitivo. Se ha instalado en el concepto definido —o término— «triángulo», y no ha encontrado allí más que el concepto previo, genérico, «ángulo». Se ha limitado, pues, a reconocer que *ángulo* estaba implicado en *triángulo,* que este contenía aquél y se resolvía o reducía a aquél. No ha necesitado *salir* de la definición o concepto de triángulo. Este reducir lo compuesto a lo simple, lo concreto a lo abstracto, lo nuevo a lo viejo o *priori,* se llama *deducir.* La prueba *deduce* el concepto «triángulo» del concepto «ángulo».

Pero no basta con esto para la prueba. Hay que dar un segundo paso, muy distinto del anterior: ver lo que resulta cuando los teoremas o leyes *generales* sobre las relaciones entre los ángulos son referidas

a un caso *determinado* (específico), a saber: cuando se trata de tres ángulos cuyas rectas se cortan dos a dos. En el concepto genérico «ángulo» y en sus leyes no está *determinado*, no está previsto el número de ángulos que van a entrar en relación, ni más condición de sus rectas que cortarse; ni está previsto que son tres los ángulos, ni que las rectas se cortan dos a dos. Esto sí es, con respecto a aquellas verdades *a priori*, completamente nuevo. La segunda operación mental que completa la prueba consiste en *aplicar* las leyes generales sobre los ángulos al caso *determinado* por la nueva condición.

Por la confusión a que antes me he referido, no destacan suficientemente las lógicas antiguas que el concepto tiene dos extensiones. Una consiste en su valencia para una muchedumbre de singularidades individuales numéricamente distintas —su extensión numérica o cuantitativa—. La otra consiste en su valencia para una muchedumbre de singularidades específicas —su extensión genérica—. Esta es su extensión propiamente lógica. Así, el concepto «ángulo» se refiere a infinitas formas o «especies» de ángulos frente a cuyas diferencias es él indiferente o indeterminado. La relación género-especie es asimétrica, irreversible. La especie contiene el género; pero el género no contiene la especie, sino la posibilidad indeterminada de ella. De aquí que se pueda reconocer en la especie al género, pero no se pueda reconocer, identificar, la especie, como tal, *en* el género. *En este modo de pensar, la especie es algo nuevo con respecto al género*. Para tener su concepto hay que *salir* del concepto genérico y *añadir* algo en él imprevisto.

Esto hace consistir la prueba o demostración en la aglutinación de dos operaciones mentales completamente distintas: el pensar analítico *a priori*, por el que reconocemos o identificamos el «triángulo» como «ángulo» —la especie en el género—, y el *pensar por añadidura* la nueva condición que crea la especie: ser tres rectas y cortarse dos a dos. El pensar analítico es una operación inter e intraconceptual. ¿Y la segunda? Evidentemente, no. La nueva condición no la hemos extraído de ningún concepto; ha nacido espontáneamente de nuestra intuición, que entre las infinitas formas de ángulos imagina el caso único de tres rectas cortándose dos a dos. Esta intuición nos crea un nuevo concepto *irreductible* al de ángulo. Por una actividad *externa* a la anterior enchufamos o añadimos este nuevo concepto al concepto genérico «ángulo». Y partiendo de él *como de un nuevo principio* que agregamos al principio genérico, la prueba surge ya automática y sin más. Esta nace, pues, del *priori* que es el ángulo, *más* el *priori* recién nacido que es la condición o determinación específica. Este

más expresa que nuestro segundo pensar no es analítico *a priori*, sino sintético *a priori*. Merced a ello, *deducimos* la proposición sobre la suma de los ángulos de un triángulo.

Pero es palmario que esta segunda *deducción* lo es en un sentido distinto de la primera. No ha consistido en deducir, identificar, el triángulo con el ángulo —relación pura inter e intraconceptual—, sino en *añadir* al concepto ángulo una intuición nueva que cristaliza en un nuevo concepto. Entre los conceptos «ángulo» y «triángulo» se interpone una intuición.

Si del concepto genérico «ángulo» pudiéramos, sin hacer intervenir ninguna nueva intuición, deducir o derivar —esto es, formar— el concepto «triángulo», tendríamos una deducción *sensu stricto*, una pura operación analítica entre conceptos, y por tanto, una operación puramente lógica. Habríamos deducido la especie del género. *Pero en este modo de pensar, la especie no se puede deducir del género*. En vez de ello, hemos tenido que «deducirla» merced a una intuición, a una síntesis del ángulo con una nueva condición. La igualdad a dos rectos de los ángulos es verdad para el triángulo con una verdad *a priori;* pero este *a priori* no se parece nada al *a priori* analítico, o conceptual, o lógico. Es un *a piori* intuitivo que se agrega o *sintetiza* al *a priori* analítico del género respecto a la especie. La prueba o demostración, en cuanto razonamiento o modo de pensar, resulta ser un centauro de pensar analítico y pensar sintético.

Lo cual nos invita a reparar en que, si oponemos la expresión «pensar analítico *a priori*» a la expresión «pensar sintético *a priori*» cometemos una impropiedad terminológica, porque empleamos el mismo término «*a priori*» con dos sentidos diferentes —uno lógico, otro intuitivo—; por tanto, que nuestra terminología «pensar analítico *a priori*», «pensar sintético *a priori*» es, por varias razones, no poco fullera. La expresión «pensar analítico *a priori*» es una redundancia. Todo pensar analítico es, por fuerza, *a priori*. Son, pues, sinónimos. Borrémoslo del término. Pero todo pensar sintético es, en cuanto tal, *a posteriori* (se entiende *a posteriori* de una intuición). Si resulta que, no obstante, puede recibir el carácter de *a priori*, será por alguna consideración externa a su carácter sintético; tan externa, que decir «sintético *a priori*» es decir una paradoja. La consideración externa es esta: en la intuición sintetizamos o añadimos a la intuición de ángulos la intuición determinante de que sean tres y sus rectas se corten dos a dos. Sobre este acto mental, que es mera síntesis, formamos el nuevo concepto triángulo, sintetizando la nueva condición intuitiva, una vez formulada en concepto, con el viejo concepto

«ángulo». Del concepto resultante, que es el *integrum* o todo —el *hólon*—, «triángulo», *deducimos ya analíticamente*, por tanto *sensu stricto* «*a priori*», la propiedad. En la expresión «pensar sintético *a priori*», lo intuitivo y no conceptual va subentendido en el término «sintético», y lo analítico o conceptual, en el de «*a priori*». La copulación de este carácter, tan ajeno a la condición de «sinténtico», debía, pues, expresarse con el vocablo copulativo que es el *y*. Debíamos decir «pensar sintético y *a priori*» (suple «y no obstante *a priori*»). Este es el término que expresa adecuadamente lo que pasa cuando probamos una proposición de la geometría precartesiana (1).

Dejemos ahora descansar el momento sintético de la prueba, y vamos a esclarecer hasta el fondo su momento *a priori*. Porque aún nos falta enuclear lo más importante de él, lo que motiva estas largas consideraciones sobre el modo de pensar pre-cartesiano; pues no ha de olvidarse que, aunque incidentalmente nos hayamos referido a Aristóteles, no es su teoría del método o lógica lo que intentamos definir, sino el modo efectivo de pensar que Euclides empleaba. Por eso no he hablado del silogismo al hablar de la prueba. Es falso decir que Euclides procediera normalmente por silogismos. Y ello no tan solo porque estos no aparezcan *in forma* en sus *Elementos*, sino porque, con mucha frecuencia, tampoco son sus razonamientos transformables en silogismos. El modo de pensar de la exacta ciencia euclidiana es, en sustancia, el mismo que el modo de pensar filosófico desde Aristóteles a Descartes. Como Aristóteles suele tomar los ejemplos para su teoría lógica de las ciencias matemáticas contemporáneas, pudiera pensarse que también su filosofía se orienta, como la moderna, en el método de estas. Pero la relación entre filosofía y matemática era muy otra entonces. La similaridad de método proviene, como indiqué mucho más arriba, de que la matemática aprende lo fundamental de su método en el filosófico. Como una vez aprendido su tema —la magnitud extensa (la cantidad discreta o número se mostró más arisca)— pudo en algunos respectos aristarlo

---

(1) El parecido extremo de estos términos con el famoso kantiano de «juicios sintéticos *a priori*» no debe llevar a identificarlos demasiado pronto; antes bien, conviene atenerse al sentido estricto con que han surgido en nuestro desarrollo. Pero claro es que, al cabo de no pocas vueltas, llegaríamos por este camino a la cuestión que Kant plantea. Y lo dicho arriba es aprovechable desde luego para ello, al poner de manifiesto acusadamente el carácter de enorme paradoja que contiene el término «juicios sintéticos *a priori*». Esa paradoja ponía frenético al mal genio de Brentano, que por ello, con gracia punzante de gran panfletario, los llama «prejuicios sintéticos *a priori*».

más, se produjo ciertamente un retroefecto de su método sobre el filosófico; pero, bien entendido, de carácter muy secundario. Esta me parece ser la efectiva situación tradicional entre ambas disciplinas.

La prueba en sentido estricto *a priori* de las proposiciones sobre el triángulo consistía en deducir su verdad (por un acto de pensar analítico) de la verdad que poseen otras proposiciones anteriores o genéricas. Por tanto, la verdad de aquellas les es transmitida de estas. El razonamiento *a priori* es solo el artificio de Juanelo o acueducto por donde la verdad de la proposición general anterior fluye a la específica o posterior. Es, pues, una verdad recibida. *La prueba lógica, por sí, no engendra el carácter de verdad que una proposición tiene.* Esta le llega de lo alto, con un vuelo descendente, como la paloma del Espíritu Santo.

Pero a la verdad de la proposición anterior le acontece lo propio. Somos siempre transferidos a una verdad antecedente. Con lo cual nos hallamos ante estas tres posibilidades: primera, que el regreso hacia atrás y hacia arriba no termine, sino que una proposición nos transfiera a otra, y esta a otra, y así indefinidamente; segunda, que al llegar a una proposición anterior, resulte que esta se prueba por otra posterior (sería la demostración circular); tercera, que lleguemos al cabo de un número finito de pasos mentales a una o varias proposiciones que no necesiten prueba y, sin embargo, sean verdad.

La primera posibilidad no nos resuelve nada. Una serie infinita de proposiciones en que una recibe su verdad de otra no llega nunca a la verdad originaria. La segunda es, como prueba originaria, imposible *en este modo de pensar* por géneros y especies a base de abstracción comunista; es la prueba circular, que, cuando se produce, constituye uno de los grandes pecados lógicos: el *circulus in demonstrando*, que es vicioso. Solo la tercera parece solución *a este modo de pensar*.

Reconozcamos, sin más tardar, que esta solución del pensar lógico tradicional es la más ilógica de las tres posibilidades, puesto que, consistiendo la verdad del pensar exacto en probar, resulta que es una verdad fantasmática, ilusoria, y que la verdadera verdad es la que tienen ciertas proposiciones que no se pueden probar, que son verdades *per se notae* o evidentes; y conste: lo que en ellas es *per se notum* no es solo su peculiar contenido, lo que dicen, sino su carácter de verdad. Tenemos, pues, una dualidad de sentido en la noción «verdad», y esa dualidad es una franca contradicción. Esto es lo ilógico. Añádase que, en lo anterior, pensar como pensar exacto o ciencia —επιστήμη *(epistéme)*— significaba probar; y ahora resulta

que el pensar como probar es solo una forma secundaria y derivada del pensar la verdad de otra originaria y más propia, que es la contraria que probar, y que llamaremos *evidenciar*. Prueba es «razonamiento», y probar es razonar. Pues bien; el pensamiento con que se piensan las proposiciones primeras no razona, es irracional por tanto y cuando menos, ilógico.

Como se advierte, hemos llegado a un punto en que rizamos el rizo iniciado en los parágrafos 2 y 3. Quiere ello decir que todo lo interpuesto entre aquellos y el lugar presente ha sido declarado como preparación ineludible para poder empezar ahora a hablar de lo que en este estudio nos importa. Cuando nos preguntábamos qué era para Leibniz pensar, nos respondimos fulminantemente, aunque a beneficio de esquematizar, que, para él, pensar era probar. Durante las páginas precedentes podía parecer que esto no era peculiar de Leibniz, pues toda la filosofía anterior a él, desde Aristóteles, repite, como este, una y cien veces, que la ciencia es la prueba.

Pero ahora vamos a ver que no había tal (1). Y entonces será cuando nuestra fórmula sobre Leibniz empezará a cobrar su significación propia.

§ 13

LA ESTRUCTURA LÓGICA EN LA CIENCIA DE EUCLIDES

Como hemos visto, la prueba cathólica o específica supone en una de sus partes, la prueba desde el género, que es la analítica o *a priori*. Pero la prueba genérica supone a su vez que ella fue probada específicamente. Así, por regresión, llegamos a una primera prueba, que es, claro está, específica, pero cuyo género probante no necesita ya ser a su vez probado, sino que es por sí,

(1) Es sorprendente la contracción del término «ciencia» en Aristóteles. Porque resulta no coincidir con «conocimiento verdadero» con νοεῖν *(noeîn)*, ya que significa solo el saber probado. Este no es posible sin premisas últimas no probadas, pero que son conocimiento; de modo que la «ciencia» es, para él, un pedazo de sí misma, algo incompleto, lado abstracto —y por lo mismo inseparable de otro lado— en el completo «conocer». Se trata, como es de sobra sabido, de la diferencia entre νοῦς *(noûs)* y διάνοια *(diánoia)*.

y sin más, verdad. Esto equivale a decir que una ciencia tiene que comenzar por una o varias proposiciones primeras que son improbadas e improbables, y que sin embargo son más verdad que las a ellas subsecuentes y en ellas fundadas, puesto que estas tienen solo una verdad derivada de aquella, que es primitiva e ingénita a las proposiciones primeras. Se llama a estas «principios» no solo porque con ellas se *comienza*, sino porque de ellas *se siguen* las demás, que se llaman «consecuencias». Que estos dos caracteres del principio —el comenzar y el seguirse de él algo— son distintos, se patentizará cuando advirtamos que en la ciencia hay muchos otros principios que aparecen en todos los niveles de su cuerpo doctrinal y que, por tanto, están muy lejos de ser comienzo de la disciplina y primeros en el edificio teórico. Ahora hablamos de los principios primeros o *principia maxima* (1). Lo otro, es decir, subrayar de la manera más enérgica que en este modo de pensar tradicional la ciencia *necesita* muchos otros principios —que sin embargo no son primeros o máximos—, y que *esto* es lo que lo diferencia del modo de pensar leibniziano, es en cierto modo la sustancia toda de este estudio.

Los *Elementos* de Euclides comienzan su primer libro con una serie de proposiciones que se dividen en dos clases: unas son definiciones —del punto, de la línea— en las cuales no se afirma nada de la cosa, sino que se la presenta, o expone, o explicita. Las otras son proposiciones que afirman con carácter de verdad necesaria ciertos comportamientos de esas cosas definidas, *una vez que están ya definidas*. Euclides las llama κοιναὶ ἔννοιαι *(koinaì énnoiai)*, lo que podríamos traducir diciendo «noticias comunes»; Aristóteles las llamaba *axiomas*. Euclides agrega tres que llama «postulados», de que no vamos a ocuparnos porque no interesan a nuestro tema. En los libros siguientes aparecen más definiciones, y en alguno, nuevos axiomas (2). El famoso «postulado» de las paralelas no va entre los postulados, sino que constituye la última definición (número 23 en unos textos, 25 en otros y 35 en el que ha servido hasta hace poco de texto escolar).

---

(1) De aquí viene el significado que en nuestras lenguas de Occidente ha llegado a tener la palabra «máxima» cuando se usa como sustantivo. Así «máxima moral».

(2) Este estudio no se propone estudiar a Euclides como hecho histórico individual, sino solo lo que su método tiene de representativo y de permanente influencia hasta Descartes (en la enseñanza de algunos países —por ejemplo, en Inglaterra— ha continuado siendo texto escolar), aunque el tema resultaría mucho más sugestivo de lo que acaso pueda suponerse. Euclides pertenece a la primera generación floreciente después de la muerte de

Para hacer ver con perfecta claridad lo que ese convoluto de definiciones y de axiomas representa en cuanto elementos del «modo de pensar» euclidiano, conviene poner desnuda su estructura lógica mediante una expresión esquematizada. De este modo quedará manifiesta la forma de la «teoría deductiva» en sentido euclidiano, y podremos luego compararla, miembro a miembro, con la forma de la «teoría deductiva» que, germinando en Descartes, es hoy canónica.

Las definiciones, ya he dicho, aducen «cosas abstractas» cuyos caracteres constitutivos explicitan; son: punto, línea, línea recta, superficie, ángulo, etc. Vamos a representar esas cosas con letras minúsculas; por ejemplo: el punto será a; la línea, b. A los caracteres de cada una de esas cosas, que la definición exhibe por separado, los representaremos con las mayúsculas y un signo de suma que indica solo su reunión para integrar el concepto de las cosas. Entondes, el «modo de pensar» de Euclides al comenzar con definiciones se puede formular así:

Sean estas dos clases de cosas:

$$a = A + B$$
$$b = C + D$$
$$c = E + F$$
Etcétera, etc.

Aristóteles; por tanto, a aquella en que el estoicismo nace. Lo cual no es decir que Euclides fuera estoico (había sido educado en la Academia), sino que, tanto el estoicismo como su obra, brotan en el mismo ámbito de vigencias históricas. El término κοιναὶ ἔννοιαι lo revela. En Aristóteles, es ἔννοια un vago vocablo que no ha cristalizado aún en término, y significa la idea o noción informal que se tiene de algo, indiferente a que sea o no verdadera. En Euclides, como en Zenón, significa «conocimiento verdadero» que se da espontáneamente en todo hombre, y cuya verdad, por tanto, no necesita prueba, sino que es origen de demostraciones posibles. Con el adjetivo κοιναὶ forma un término importantísimo de la doctrina estoica, donde «comunes» suple «a todos los hombres». En Aristóteles, ese adjetivo tiene dos sentidos muy distintos; uno, ese mismo; otro, proposiciones *comunes* a varias ciencias. De este segundo sentido me ocupo luego. La dispersión de las definiciones por los diferentes libros, la colocación entre las definiciones del famoso «postulado», la diferencia de sentido entre los cinco primeros axiomas y los restantes, y no pocas otras cosas, producen la impresión de que la obra de Euclides, prototipo del pensamiento exacto durante tantos siglos, es obra, no obstante, que revela ya cierta degeneración en la pureza metódica y supone otras obras anteriores mucho más perfiladas en la exposición. Además, es sabido que nuestro texto euclidiano contiene añadidos y padece acaso amputaciones que en él fueron practicados hasta Theon de Alejandría, viviente en el siglo IV d. C.; es, pues, un texto fatigado por la corriente de seis siglos.

Esas cosas abstractas, recordémoslo, son extractos intuitivos que la definición secciona en sus componentes. El concepto no hace más que descubrir una intuición en la cual la *cosa misma* está. Se parte, pues, de cosas y de definiciones que hacen ver sus componentes *tomados de ellas mismas*.

Vamos ahora a los axiomas. Elijamos algunos, procurando que representen el diferente carácter *lógico* que tienen; por tanto, no interesándonos especialmente su contenido singular.

Axioma I. Las cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí.

Axioma II. Si a cosas iguales se suman otras iguales, los todos son iguales.

Axioma VIII. Magnitudes que coinciden entre sí, esto es, que llenan exactamente el mismo espacio, son iguales.

Axioma IX. El todo es mayor que las partes.

Axioma VI. Dos magnitudes de las cuales cada una es doble que otra magnitud, son iguales.

En estas frases axiomáticas observamos los siguientes caracteres:

Primero, son proposiciones que una vez entendidas, y sin más, reclaman ser consideradas como verdades necesarias. Son, por tanto, verdades por sí, y no por razones o pruebas.

Segundo, los predicados de todas ellas expresan relaciones en que entran las cosas, las cuales, merced a ello, se convierten en iguales, mayores, menores.

Tercero, los axiomas I y II se diferencian de los restantes en que hablan cosas de cualesquiera, mientras los VIII, IX y VI hablan solo de cosas que son magnitudes.

Cuarto (conexo con lo anterior), en el axioma I se habla de cosas *iguales*, pero no se ha definido la igualdad. En cambio, en el axioma VIII se define lo que va a entenderse por igualdad; pero al hacerlo se hace consistir esta en una relación que solo vale para cosas que son magnitudes, y no para cosas cualesquiera.

A estas observaciones añadiremos solo una última referente al famoso «postulado» que aparece como definición. Dice así la Definición-Postulado-Axioma: Líneas paralelas o equidistantes son líneas rectas que, estando en el mismo plano y siendo prolongadas por ambos lados, nunca se llegan a tocar.

Este, que llamaremos, por razones que se irán viendo, «definición-postulado-axioma», se diferencia de las definiciones en que estas no hacen sino describir una cosa patente en la intuición, mientras el

«definición-postulado-axioma» no define nada, sino que afirma lo que va a pasar con dos rectas; a saber: no solo que son en esta intuición equidistantes —lo que aún podría valer como definición—, sino que tienen que serlo. Ostenta, pues, el carácter de una verdad necesaria, y en esto es como un axioma.

Pero se diferencia de los axiomas en que estos respaldan su verdad con la intuición que en cualquier momento podemos tener de ellos, al paso que el «postulado» enuncia un comportamiento de las rectas que no puede ser confirmado por ninguna intuición. No hay intuición de lo infinito (1). Conste, pues, que el «postulado de Euclides» es algo híbrido —entre definición y axioma—; algo que ni es verdad por razón, como los teoremas, ni por una evidencia adecuada a su propia afirmación, como los axiomas. Parece seguro que Aristóteles no lo conocía, aunque resulta extraño. Pero si lo hubiera conocido, le hubiera dado grandes quebraderos de cabeza. En su lógica y metodología no había medios, como

---

(1) La ilustre cuarta prueba de la subjetividad del espacio que Kant formula es un *lapsus* descomunal del gran maestro. «El espacio —dice— es representado como una magnitud infinita *dada* (subrayado por Kant)... Por tanto, es la representación originaria de espacio, *intuición a priori* y no concepto.» Lo que hay entre estas dos frases y suprimido, no hace ahora el caso; pero sí, y muy de frente, en otro lugar de este estudio. No nos es *dado*, claro está, el espacio infinito en ninguna intuición, sino solo espacios finitos de uno u otro grandor. Lo que proporciona ese suplemento de infinitud al espacio finito intuido, es hacernos cargo de que podemos ampliar toda intuición dada más allá de sí misma. Pero, evidentemente, ese ir más allá de sí misma no puede hacerlo por sí misma la intuición, sino solo el entendimiento, que crea el concepto o ley de la reiteración ilimitada de nuestras ampliaciones del espacio. Lejos, pues, de sernos dada la infinitud del espacio, tenemos que fabricárnosla nosotros con no poco esfuerzo; primero, mediante ampliaciones sucesivas de la intuición, y luego, mediante el concepto de que nuestra propia actividad ampliadora no está limitada por ninguna intuición; concepto, por tanto, que niega a esta y declara que la totalidad del espacio no puede ser nunca una intuición.

La infinitud del espacio prueba, pues, precisamente lo contrario que Kant pretende; prueba que el Espacio no es mera intuición sino, a la postre, concepto formado con intuiciones —y no con una sola—; pero trascendente de ellas y en virtud del principio más conceptual que es el de razón suficiente. Porque, en efecto, el concepto de espacio infinito se funda en que no hay razón para un límite en nuestras sucesivas ampliaciones de la finitud, o como Leibniz diría, que el progreso indefinido en las ampliaciones *habet ipsi rationis locum*, vale como razón suficiente de su infinitud. El *lapsus* de Kant tiene, claro está, su buen sentido. Era su intención negar que nuestra noción de espacio fuese un concepto aristotélico obtenido por abstracción comunista, y su tiempo desconocía aún otra forma de concepto.

vamos a ver, para filiar la *clase de verdad* que a este «postulado» atañe (1).

La teoría deductiva de tipo aristotélico-euclidiano consiste en deducir (= demostrar analíticamente o desde el género) proposiciones partiendo de principios cuya verdad es evidente. Aunque Aristóteles dedica muchas más páginas a estudiar la demostración, este modo de pensar carga todo el peso de la veracidad teorética sobre los principios, y una vez y otra reconoce que son estos *más verdad* que sus consecuencias, es decir, que el razonamiento en que estas se producen (2). Esta cuantificación de la verdad nos extraña, porque no se trata de la credibilidad, que puede ser más o menos probable, sino de la plena y constituida verdad. La cuantificación resulta, no obstante, diáfana si se recuerda que en este modo de pensar hay dos clases de verdad: la probada o racional y la evidencial; esta es supuesto y fundamento de aquella; por tanto, es más verdad.

---

(1) La noción de postulado, αἴτημα *(aítema)*, en Aristóteles, es incontrolable. Significa lo que es evidente para el maestro, pero no para el discípulo. Sea dicho de paso que muchas cosas de la Lógica de Aristóteles son difíciles de entender por inadvertencia de que los griegos de su tiempo no «veían» la ciencia en libros, sino en su actualismo escolar, como diálogo entre maestro y discípulo. El nombre mismo de «matemáticas» —enseñanzas— lo manifiesta. Residuo de esto es que llamemos aún a una ciencia una disciplina. El axioma XII es recíproco del postulado de las paralelas. Las dificultades que su comprensión ha suscitado fueron motivo de que, desde hace siglos, sea por muchos considerado como un postulado. Me sorprende que los estudios más recientes y exactos sobre el problema de los fundamentos de las matemáticas declaren demasiado rápidamente, y *refiriéndose a Euclides*, que el postulado de las paralelas no es sino un axioma más. Desde el punto de vista actual, y según veremos, claro está que lo es; pero lo es porque la noción actual de axioma es muy distinta de la euclidiana. La apreciación de su carácter híbrido y su distinción de los axiomas por la intervención en él de la infinitud, no la he visto en ninguna parte; pero esto no quiere decir nada, porque yo no he visto muchas cosas. Me parece tan obvia esa distinción, que me sorprendería averiguar que no ha sido hecha antes. Por lo mismo, agradecería a los matemáticos que me lean alguna indicación bibliográfica sobre ello. Los tres postulados que Euclides formula con el carácter de tales, están encargados de formular la condición de infinitud homogénea propia al espacio, y dos de ellos reiteran su estructura básica rectilínea, que ya la «definición» de las paralelas pone. Juntos con esta constituyen, pues, lo que desde el punto de vista actual llamaríamos «axiomas restrictivos euclidianos». De modo que Euclides le llamó definición; los modernos, postulado, y los contemporáneos, axioma. No era, pues, capricho mío llamarle, antes de decir lo que en verdad es, «definición-postulado-axioma».

(2) πιστώτατον *(pistótaton)*: lo más digno de crédito.

§ 14

LAS DEFINICIONES EN EUCLIDES

Lo antecedente nos presenta con la claridad de un preparado anatómico los principios de una ciencia —en el caso, la Geometría—. Ahora vamos a irnos a fondo sobre ellos, no para escrutar sus contenidos particulares, como haría un geómetra, sino para aclararnos plenamente su función general de principios en la economía u organismo que es una teoría deductiva. Solo esto nos interesa, porque este estudio versa sobre qué es «principio», a fin de precisar qué era para Leibniz. ¿Era lo mismo que para Aristóteles, o era cosa distinta? Esta es nuestra sustantiva cuestión.

Y tenemos lo siguiente.

La teoría deductiva necesita de dos clases de principios; una que nos define las cosas elementales de que se componen todas las cosas de que vamos a tratar, otra que nos define las relaciones en que esas cosas pueden estar. Estas relaciones se reducen a tres: ser iguales las cosas, ser una mayor que otra y la recíproca o ser esta menor que aquella.

Las definiciones consisten en dar nombres a los componentes de cada cosa elemental. Esos componentes *no son*, a su vez, definidos, sino que tenemos que verlos en la intuición, y el nombre actúa como mero indicador imperativo para que lo busquemos en la intuición. Que la cosa elemental —punto, línea, recta, ángulo— esté adecuadamente definida, esto es, que la cosa quede descompuesta en sus componentes efectivos, no nos es garantizado por nada. Que esos componentes, tal y como nos aparecen en la intuición, sean algo preciso, inequívoco, tampoco nos es garantizado. La definición, pues, al crear un término, esto es, un concepto definido, preciso, no nos garantiza —ella como tal definición— la precisión de aquel, sino que nos consigna a la precisión doblemente irresponsable de la intuición. Digo «doblemente» porque ni la intuición responde de que los componentes sean los acertados, ni de lo que sea *precisamente* cada componente.

Pongamos un ejemplo. La primera definición de Euclides suena: «Punto es lo que no tiene partes o lo que no tiene magnitud ninguna.»

Ya es sospechoso que, en vez de una, se nos den dos definiciones de lo mismo. Pero sigamos. La segunda definición suena: «Línea es lo que tiene longitud, pero no anchura.» No se nos dice lo que es longitud ni anchura. Pero podemos colegirlo: no tener anchura es no tener magnitud o no tener partes; por tanto, ser puntual según la primera definición. Es decir, que la segunda nos consigna a la primera, más elemental aún; o dicho de otro modo: esas dos definiciones nos ponen delante dos clases de elementos que vamos a manejar luego: la clase «puntos» y la clase «líneas». Los elementos de esta segunda clase se componen, pues, de elementos de la primera; por tanto, es una «clase de clases». En las siguientes definiciones este proceso mental prosigue sin más novedad que la introducción de conceptos que las definiciones no definen —igual, mayor, menor— y quedan transferidos a los axiomas. Lo importante es que todas las cosas elementales implican la clase primera: los puntos. Lo que digamos sobre la definición de estos valdrá, pues, para todo lo subsecuente.

En vista de ello, retrocedamos a la primera definición de punto: punto es lo que no tiene partes. Si entendemos esta definición como expresión de algo lógico, es decir, de un concepto determinado, que determina suficientemente su sentido y merced a ello permite encontrar sin confusión o indeterminación posible la cosa definida, tenemos que rechazarla *a limine*. Porque ella no nos permite distinguir el punto de innumerables otras cosas que, como él, no tienen partes: por ejemplo, el alma, Dios, la sílaba (1), todo lo que sea inextenso y «lo que no hay». El fracaso nos hace recurrir a la segunda definición del punto: lo que no tiene magnitud ninguna (2). Estamos en las mismas. Como fórmulas lógicas, ambas definiciones son imposibles; pero su misma torpeza revela que no debemos entenderlas como términos o conceptos lógicos, sino como meros indicadores de algo intuitivo. Ambas definiciones dan por supuesto, y de puro suponerlo no lo expresan, que vamos a hablar de lo extenso, de lo espacioso, de la magnitud continua —o como se le quiera llamar—, y más concretamente suponen que lo tenemos delante, que lo vemos. Suponen además que vemos eso que vemos como un todo, y que lo dividimos en partes. Suponen que con una de esas partes medimos el todo, y nos proponen que busquemos una parte tan pequeña que ya no tenga partes y que no pueda ser medida con ninguna otra

(1) Aristóteles, *Categorías*, VI, 4 b 34.

(2) Esta segunda definición es, por supuesto, un añadido, tardíamente practicado, al texto clásico euclidiano.

porque es menor que cualquiera otra. Todo esto implica buena porción de la geometría antes de comenzar esta. Pero aceptemos todo ello. Aun así, la definición no nos permite tener el punto como algo determinado, porque nos transfiere a la intuición, y en la intuición todo punto dado tiene partes y algún tamaño. Cuando vamos a decir «esto ahí» es ya el punto que buscamos, «esto ahí» pare, prolifica, y de su vientre salen infinitos puntos en que mágicamente se ha convertido aquel único; es decir, en lo que menos se parece a *un* punto.

Pero esta insuficiencia de la definición no es lo interesante (1). Eslo, en cambio, que Euclides no hace uso en su obra de esta definición, aun cuando toda ella se ocupa de los puntos, ya que todas las figuras los implican, y a veces explicitan algunos, como el cortarse dos rectas, el vértice de los ángulos, la equidistancia de las paralelas que lo son punto a punto, el centro de la circunferencia y su contacto con la tangente, etc. (2). Por otra parte, si Euclides hubiera expuesto su método y formulado la teoría de su teoría, es seguro que, con una u otra variante, habría coincidido con la doctrina de Aristóteles sobre la ciencia. Por eso comienza el libro con veintitrés o veinticinco definiciones. Este hecho contradictorio se entiende si advertimos que estas definiciones definen «cosas», es decir, transcriben en nombres su composición, y se limitan a eso. Ahora bien; cuando la «cosa» definida es tan sencilla y tan a la mano siempre como el punto, la línea, el ángulo, etc., tanto da, para los efectos prácticos, tener delante la cosa como su definición, y no importa que esta sea insuficiente.

Al decir «para los efectos prácticos» hemos introducido en nuestra marcha mental un concepto de aspecto extraño. La geometría es pura teoría. ¿Qué puede significar en un hacer teórico la «práctica»? Nada menos que esto: toda teoría, salvo la teoría de la teoría, es una práctica. El geómetra *produce* sus teoremas sin necesidad de reflexionar sobre *cómo* procede, sin que por fuerza tenga que darse cuenta de cuál es la forma lógica de su teorizar. Esto es lo que llamo —y no puede parecer un despropósito— proceder prácticamente como geómetra. Ahora que esta distinción entre reflexión sobre la teoría —o

(1) Como es sabido, Aristóteles (en obras diferentes) propone los dos caminos inversos para llegar a los primeros conceptos geométricos: este que empieza con el punto, de él a la línea, de esta a la superficie, etc., y el otro que parte del sólido y llega al punto como límite de la línea. En la geometría actual, más rigurosa, se define el punto como «lugar preciso».

(2) Leibniz hace notar asimismo que la definición euclidiana de línea recta es errónea, pero que, afortunadamente, tampoco hace uso de ella.

teoría de la teoría— y *práctica* de la teoría, nos hace ver una ciencia con dos aspectos distintos, superpuesto el uno al otro (1).

Esto nos hace reparar que cabe otra explicación de la antedicha contradicción; explicación que no hacemos, por ahora, sino balbucir confusamente, dándole solo el valor de mera posibilidad. Es esta: una vez descubierto por la filosofía el plano teorético, los matemáticos griegos, al producir su ciencia, se comportaban, sin darse cuenta, según el método que la matemática reclama, el cual coincide en parte con el filosófico, y por eso la ciencia exacta pudo constituirse al amparo y bajo la disciplina de este. Pero en otra buena parte, el método efectivo que da a la matemática su peculiar virtud teorética es diferente del filosófico. Este es el sentido, por ejemplo, de que Platón haga decir en el *Teeteto* a Teodoro que se ha retirado de la filosofía y se ocupa solo de matemáticas. Esta dualidad en la hipótesis, que insinúo, habría ocasionado una curiosa mixtura o interpenetración de dos modos de pensar. El filosófico, definido y acusado por los filósofos, se colocó como un caparazón o *camouflage* sobre el efectivo de los matemáticos que no habían reflexionado sobre lo que su método tenía de peculiar. Esta combinación habría durado hasta Descartes, que libertó a las matemáticas de su caparazón aristotélico. El *camouflage* filosófico de la matemática, inoperante en la realidad de la producción matemática habría tenido sobre ella, sin embargo, un influjo sustancial; a saber: un influjo negativo: el de impedir —en seguida veremos por qué— la expansión de la matemática, obligándola a fingir que pensaba «cosas» y que las pensaba, por abstracción comunista, en géneros y especies (2).

No podía menos de anticipar esto, aunque ahora no se entienda; porque necesito hacer constar que de aquel hecho contra-

---

(1) Para mí, ese practicismo teórico es característico del gran creador de ciencia, en oposición al filósofo. La mayor parte de las ciencias ha sido engendrada en un estado que podríamos llamar «de sonambulismo teórico». Explicaré esto un poco más adelante, a propósito de Newton.

(2) No puedo aceptar el diagnóstico de Solmsen cuando en la obra citada dice (pág. 119): «La Apodíctica de Aristóteles, que no es sino una metodología de las Matemáticas, y que constantemente y por todos lados se orienta en la práctica de estas ciencias...» Ni la teoría aristotélica casa exactamente con la práctica de estas ciencias, ni esta práctica misma se hallaba en tiempos de Aristóteles fijada, especialmente en lo que a este importa más, que es la comunidad o propiedad de los principios. Y el caso es que una de las cosas más interesantes en el libro de Solmsen son los lugares en que aportaba datos concretos sobre el estado aún flotante de la práctica matemática.

dictorio —que la definición principal no se use, y sin embargo se haga constar, no obstante su patente inconcinidad— cabe dar otra explicación inversa.

Supongamos que en vez de definir la cosa «punto», que está o pretende «estar ahí» ya por sí misma, definimos x; x no es por sí nada determinado; no es, por tanto, ninguna cosa que «está ahí». Qué sea x lo vamos a determinar nosotros, ahora *abstractamente*, es decir, no intentando transcribir una realidad que existe previamente a nuestra definición, sino, al revés, creándola —por decirlo así *a nihilo*— *con* nuestra definición. En este caso, x consistirá exclusivamente e incuestionablemente en lo que nosotros queramos hacerla constar; x, en vista de esto, será un puro concepto nuestro, sin misterio, sin posible inadecuación entre él y su concepto, puesto que nuestro concepto es antes que él mismo y va a crearlo, a constituirlo. Puestos de acuerdo en esto, digamos: x es lo que no tiene partes.

Ahora la situación ha cambiado por completo. Esa definición *no* puede ser inadecuada porque no pretende adecuarse a nada, porque no quiere definir una cosa, sino hacer a un mero signo visible, x, soporte de un puro concepto. Esta definición no pretende —ni puede— ser una verdad. ¿Verdad sobre qué, si no hay nada previo a ella de quien hable y a que se refiera? Si se quiere, es una pura definición nominal. No varía esta porque en vez del signo x elijamos otro signo cualquiera, a o z, o bien el signo *punto*. Esta palabra aquí no significa la cosa punto, sino el concepto «lo que no tiene partes». Podemos, pues, decir, con un sentido radicalmente distinto que el de antes: punto es lo que no tiene partes. Basta que en la geometría, siempre que tengamos que hablar de punto, lo hagamos refiriéndonos a algo —no importa qué— como no teniendo partes; es decir, simplemente, que no le atribuyamos predicado ninguno que implique «tener partes». Ahora no nos importa que el alma, Dios, «lo que no hay», sean cosas sin partes, porque ahora el alma, Dios, etcétera, no serán para nosotros ni más ni menos que «puntos».

Esta definición es arbitraria —esto es, independiente frente a lo que sea cosa alguna; pero una vez ejecutada, perdemos frente a ella nuestro albedrío y nos comprometemos a no emplear en nuestra teoría el signo «punto» más que cuando se trate de algo que, en efecto, no tenga partes. De donde resulta que lo que esa definición define no es una cosa que previamente hay, sino nuestro ulterior comportamiento mental.

Ni por un momento asumo que Euclides creyera haber dado este sentido a su definición de punto. No; él lo definía, con perfecta

buena fe, en el sentido aristotélico de definir «cosas» por géneros y especies. Pero es un hecho que no hace uso de esa definición como tal, y es también un hecho que se comporta siempre ante lo que llama «punto» no atribuyéndole jamás partes, *a pesar de que* todos los puntos que ve y todos los que imagina tienen partes.

Al principio del libro define la cosa «punto», que en cuanto cosa es indefinible y es algo contradictorio, por tanto, imposible; pero en el resto de su obra se comporta como si su definición hubiera sido nominal y arbitraria, esto es, trayéndole sin cuidado que pueda o no haber cosas de ese jaez. Todo pasa, pues *como si* Euclides, bajo el *camouflage* de una definición esencial (= de cosa), practicase solo una definición nominal, de comportamiento mental o puramente lógico. Porque con esto terminamos el presente episodio: la definición nominal nos da un concepto que no lo será de cosa ninguna, pero que, en cambio, es de verdad y rigorosamente «término»; por tanto, exacto, inequívoco; por tanto, *sensu stricto* lógico (§ 9).

Era conveniente hacer aquí esta anticipación; pero una vez hecha, debemos retirarla al fondo de nuestro actual horizonte, para que, sin intervenir activamente en lo que sigue, conste como término de contraposición frente a lo que es la definición oficial aristotélico-euclidiana, en cuanto *principio* de la teoría deductiva pre-cartesiana.

§ 15

LA «EVIDENCIA» EN LOS AXIOMAS DE EUCLIDES

LAS definiciones de Euclides tienen que enunciar verdades, porque son *principios*, son fuentes originarias y emanantes de verdad. Su verdad no es existencial, es decir, no ponen existencias, no dicen que *haya* esas cosas por ellas definidas; pero al no ser sino indicadores de intuiciones a realizar por nosotros, claro es que —contra la opinión de Aristóteles— suponen las existencias. Pero es cierto que ellas explícitamente solo ponen consistencias, dicen en qué consiste la cosa.

Mas con las cosas que ellas nos ponen delante y sus consistencias no hacemos nada ni podemos decir de estas nada geométrico. Es preciso para tal fin hacer intervenir principios de otro tipo: los axiomas.

Procedamos como antes. Examinemos, por vía de ejemplo, uno entre los citados.

El axioma VIII dice: «Magnitudes que coinciden entre sí, esto es, que llenan exactamente el mismo espacio, son iguales.»

¿Qué es eso? Por lo pronto, es *también* una definición como las anteriores. La única diferencia está en que no define, como estas, una «cosa», sino una «relación». Una relación se diferencia de una cosa, ante todo, porque en una relación intervienen por lo menos dos cosas, más el momento relacional mismo. Cuando se trata, como en el caso presente, de una relación que encontramos en las cosas mismas, la relación pertenece al mismo ámbito de *cosidad* o «realidad» que ellas, y por tanto, no será una cosa, pero sí será algo *cosoide*.

El axioma VIII define la relación de igualdad del modo más perentorio: consiste en que las cosas llamadas «magnitudes» coincidan, esto es, que llenen exactamente el mismo espacio. Dejemos aquí expresa, como entre paréntesis y sin más, nuestra sorpresa de que se nos hable repentinamente y a boca de jarro de «magnitudes», de algo, pues, que no nos ha sido definido antes. El axioma nos da a entender que se trata de «algos que llenan espacio» —por tanto, de extensiones—, y declara que *si* el espacio que llenan es el mismo, entonces esos algos magnitudinarios adquieren la propiedad de ser iguales. Es decir, que la igualdad significa «perfecta coincidencia espacial» o mismidad de espacio que dos o más cosas exhiben. Bien claro está que la igualdad es algo cosoide. El axioma-definición la hace consistir en algo que se ve con los ojos.

Pero al oír esto, las más de las gentes, dándose un aire ridículo de quien está en el secreto, se apresuran a hacer constar que la igualdad de que habla la Geometría no es la que se ve con los ojos, porque esta es solo aproximada, y Euclides dice textualmente que la coincidencia de las dos rectas ha de ser «exacta». A lo que yo, con no menor celeridad, respondo preguntando de dónde saca Euclides esa coincidencia en que la igualdad consiste, si no es de la visión. Pero el listo ya está preparado, y me replica, sin intermisión, que no lo saca de la visión ocular externa, sino de la visión interna que es la intuición. Y entonces yo no tengo más remedio que dar la primera embestida a este término, por lo mismo que me importa mucho.

En las páginas anteriores lo he empleado a menudo, prevaliéndome del uso inveterado que de él se hace en la teoría de la ciencia. Ya he dicho una vez, al paso, que en un término tan decisivo como este nadie había procurado una aclaración controlable hasta Husserl. Pero no he dicho que la de este sea suficiente, ni voy ahora a desarrollar

en su integridad el problema de la intuición. Mas desde ahora no tendremos otro remedio que ir desplegando ese problema en embestidas sucesivas. Esta es la primera.

Yo preguntaría al listo qué es esa intuición de la que, según él, Euclides extrae la coincidencia *exacta* que llama igualdad. El caso es que Descartes y Leibniz, más modestos, se contentaban con hablar de imaginación, en vez de intuición. En uno y en otro, *intuitus* significa precisamente el acto mental más puramente conceptual o intelectual; es decir, lo más remoto de la intuición en el sentido que le da el listo. La imaginación es personaje capturable y responsable, no es una vaga entidad; es, en efecto, la visión interna o no ocular que de nuestro mundo fantástico tenemos. La visión ocular nos presenta formas de cosas según ella quiere. Sobre esas formas tenemos escaso poder. Para suscitarlas o modificarlas necesitamos muchos esfuerzos, y en muchos casos todos vanos. Pero las visiones oculares, al fenecer, dejan en nuestra mente sus «dobles», que son las imágenes. Reproducen estas a aquellas; pero descargándolas de muchos de sus caracteres. Son normalmente menos vivaces, contienen menos detalles; pero, en cambio, dentro de ciertos límites están a nuestra disposición en todo momento; podemos suscitarlas, podemos modificarlas, descomponiendo sus formas y ayuntándolas a voluntad dentro de esos límites; en suma, transformarlas. La imaginación es el reino del transformismo o metamorfosis, que es a su vez la característica de los dioses. Esta maleabilidad y docilidad de la imagen se debe a su menor vivacidad, a su tenuidad. Gana con lo que pierde; pero pierde con lo que gana. La imagen es dócil porque es asténica, espectral (1). *La imagen, por su mayor tenuidad, es incuestionablemente menos precisa que la visión ocular.*

Para el geómetra, la imaginación es un utensilio estupendo. Equivale a tener constantemente en el propio caletre un posible encerado. En todo momento podemos imaginar una recta horizontal en cuyo punto medio insertamos otra recta levemente inclinada sobre aquella, formando, por tanto, un ángulo mínimo por su lado derecho. Luego, sin más que quererlo, vamos elevando esa recta, y vemos con los ojos de dentro —con los ojos fantásticos en nuestro mundo fantástico— cómo los ángulos que en su ascención va formando son cada vez mayores, hasta llegar a un «cierto punto» en que el ángulo es máximo, para comenzar a descender del otro lado

---

(1) Así, literalmente, Aristóteles: ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν αἴθησις τις ἀσθενής: «La fantasía es una sensación asténica» *(asthenés)*. (*Retórica*, l. II, 1370 a 28.)

con ángulos de nuevo cada vez menores. En lo que acabo de decir hay una impropiedad: es falso que veamos llegar la recta a «un cierto punto» en que forma el ángulo aquí máximo que es el recto. Ese punto no se destaca, no es un «cierto punto». Lo más que podemos decir para enunciar con rigor lo que vemos es que hay un «grupo de puntos», cuyo dintorno es borroso, al pasar por el cual la línea forma el ángulo recto. El «cierto punto» es, en realidad, una pequeña galaxia de puntos, lo que podríamos llamar un «casi-lugar geométrico», dentro del cual, en efecto, sabemos exactamente que está el «cierto punto». Nótese que cobramos derecho a afirmar que sabemos exactamente eso *porque* lo que sabemos así es ello inexacto, es solo aproximado (1). Lo que sí aparece clarísimo en la intuición es el aumentar primero y el menguar después del ángulo que la recta forma, primero a un lado y luego al otro. Justamente lo que no vemos claro, ni mucho menos, es aquello para ver lo cual imaginamos toda esa figura y su movimiento; a saber: el ángulo recto. No hay duda que fabricando un aparato de fino metal y con reglas en un microscopio llegaríamos por *visión ocular* a precisar superlativamente más el «cierto punto» en que la recta se hace perpendicular. Y sin embargo, la Geometría ha sido hecha mediante aquellas imaginaciones, y no con estos aparatos (2). *Luego* el papel en la Geometría tanto de la visión ocular como de la «visión interior» o imaginación, no puede referirse a la precisión ni a la «exactitud». Los aparatos de mensuración precisa, o la regla y el compás, no sirven mejor a la Geometría que los dibujos en el encerado, los cuales, a su vez, no sirven tampoco directamente a la *ratio geometrica*, sino que sirven a la imaginación, y es esta, por fin, quien directamente *sirve* a la razón.

Pero el listo no se rinde por esto, y dirá que la intuición, origen de la exactitud, no es ni la visión ocular ni la imaginación, sino la *intuición pura*. Debemos a Kant este concepto. Es uno de esos conceptos hiperbólicos que aparecen en la filosofía, y por lo mismo que son hiperbólicos, gozan de la más favorable fortuna, se instalan como reyes legítimos en los tronos de las teorías y tardan a veces siglos y siglos en abdicar.

---

(1) Déjeseme recordar, porque redunda en lo dicho, que siendo yo niño, el revistero taurino de *La Correspondencia de España*, dando cuenta de la cornada por un torero sufrida, decía que «el cuerno le había producido una herida de poco más de tres pulgadas escasas».

(2) Y no porque no se haya intentado. Recuérdense las medidas geodésicas emprendidas por Gauss hace siglo y medio para salir de dudas acerca de un teorema.

La intuición es un género que tiene muchas especies. Una es la visión ocular, otra es la imaginación. No vale, pues, oponer la visión a la intuición. Pero se pretende, cuando menos, que la «intuición pura» sea otra especie de intuición. Mientras la visión y la imaginación son fenómenos psíquicos suficientemente identificables, de la intuición pura no tenemos ficha policíaca. No sabemos en qué dimensión de la mente se da, ni cuáles son sus atributos. Solo tenemos su nombre, que quiere ser un concepto, pero no llega a serlo porque es un cuadrado redondo. Todas las especies de la intuición recognoscibles y capturables son impuras, es decir, imprecisas e inexactas, mientras entendemos esta palabra como algo que se opone a la pura intelección, al *intuitus* de Descartes y Leibniz. Este, acaso, pueda ser de verdad puro; acaso haya una «intuición intelectual», que Kant propuso como concepto problemático, esencialmente sobrehumano, pero que Fichte y Schelling trajeron a este mundo y humanizaron.

Mas en Geometría euclidiana tradicional se trata de la intuición en cuanto no es intelección, sino un cierto modo de visión, todo lo etérea que se quiera, pero visión. Ahora bien; cosa tal no la hay, y no hay más que hablar si por intuición *pura* se entiende pura *intuición*. En Kant, la pureza de su idea «intuición pura» no se refiere a la intuición, sino al objeto. La intuición del espacio es, a su juicio, pura, porque al intuir —impuramente, pero efectivamente— una cosa extensa, abstraemos de todo lo que no es espacio, y atendemos al solo, al puro espacio. Este es el verdadero sentido de su término, con lo cual no está dicho que tenga sentido. Y aquí da fin la primera embestida (1).

Tornemos a nuestro Euclides y a su «igualdad», que consiste en la visión de la coincidencia entre dos líneas, lo que llamábamos una igualdad *cosoide*. De hecho es imprecisa, es solo aproximada. Contra ella saltó el listo frente a mí. Resolvámonos a esta pregunta: ¿Importa mucho para la exactitud de que es capaz la geometría de Euclides —ahora no hablo de toda «geometría euclidiana»— que su igualdad sea inexacta? Sustituyamos en la expresión «que llenan *exactamente* el mismo espacio» el «exactamente» por «aproximadamente», y hagamos lo propio siempre que en el resto de la teoría se emplee aquella palabra o las que implican su noción. El punto será así un «grupo de puntos de confines difusos»; consecuentemente, la recta

(1) Al hiperbolismo de este concepto se debe el *lapsus* de Kant a que aludo. (Pág. 126.)

tendrá un cierto y vago grosor, como una fluorescencia de puntos, como un tubo de gas neón, etc. ¿Dejarán por ello de ser verdad, *exactamente* verdad, los teoremas de esa geometría? Claro que no. Es más; *si* la geometría de Euclides —como en su forma histórica incuestionablemente acontece— define la igualdad consignándonos a una intuición, solo poseerán sus teoremas verdad exacta si las cosas de que habla se entienden *solo como aproximadas*. Y viceversa: si por línea se entiende *exactamente* línea, y por igualdad *exacta* igualdad, entonces la geometría de Euclides es solo aproximada. La realidad es que tanto da lo uno como lo otro, porque en ambos casos la geometría de Euclides tiene suficiente validez para todos los usos a que se la destine. Y si no vale para algunos, como son las grandes distancias cósmicas o las mínimas subatómicas, no es porque la geometría de Euclides sea exacta o solo aproximada, sino porque es la geometría *euclidiana;* es decir, por razones ajenas por completo al presente tema, y que luego brevemente emitiremos. Sin que ahora vayamos a dirimir la cuestión, vemos ya claro su lado negativo: que la exactitud no es oficio de la precisión en las medidas, ni, por tanto, de la intuición. No vaya a resultar, a la postre, no haber en el Universo más cosa exacta que el exacto hablar —ἀκριβῆ λέγειν— *akribê légein* —o lógica. En cuyo caso, la exactitud sería cosa de conversación, aunque no, por fuerza, conversación de café.

§ 16

ARISTÓTELES Y LA «DEDUCCIÓN TRASCENDENTAL» DE LOS PRINCIPIOS

El axioma VIII contiene la definición de igualdad que es una relación; pero no es eso lo que de axioma tiene. Además de descubrirnos la consistencia de la igualdad, afirma ser esta una cualidad relativa o relacional que las magnitudes poseen, y es como si dijera: toda magnitud es igual a alguna otra magnitud. Insisto en que no sabemos oficialmente lo que es magnitud, pero se sobrentiende que lo son las «clases de cosas» manifestadas en las definiciones anteriores; por tanto, la línea, la recta, el ángulo, etc. Queda en pie el problema, el enigma del punto, que no teniendo por sí magnitud, es la cosa de que las magnitudes se componen. Luego dirán

que el pensar exacto consiste en no pensar lo contradictorio, cuando tenemos aquí a la ciencia ejemplar, que durante veinte siglos ha valido como prototipo del pensar exacto, del pensar lógico, y cuyo primer principio, de que todo el resto deriva, es una contradicción que se inyecta en todo el cuerpo de la doctrina. El punto es elemento de la línea; la línea, de la superficie; la superficie, del sólido. Esto da lugar a incontables antinomias. El propio axioma VIII nos plantea por lo pronto esta: que no vale para los puntos, porque no teniendo estos magnitud, no pueden ser geométricamente iguales, y si no lo son ellos, no pueden serlo sus compuestos: líneas, superficies, etc.; esto es, las magnitudes.

La cuestión es gravísima, porque todos los demás axiomas, salvo el x, *en cuanto que son geométricamente entendidos*, implican esa noción de igualdad. El axioma x, como es sabido, no pertenece a Euclides: fue introducido después, y representa un cuerpo extraño en el sistema de los axiomas euclidianos. Los restantes definen y afirman de las magnitudes otras relaciones: desigualdad, ser doble, ser la mitad una de otra; en fin, estar en la relación de parte a todo en que se fundan las relaciones de ser mayor y ser menor (1). Pero, como he dicho, no nos interesan estos por su contenido singular, y esta observación sobre la inconcinidad entre los axiomas y las definiciones no lleva aquí otro propósito, al hacer ver cómo chocan entre sí, que dar resalte a esta obvísima advertencia: que los axiomas definen relaciones entre algos, los cuales han sido ya previamente definidos sin referirlos para nada a esas relaciones en que ellos las van a hacer entrar. Ahora se entiende un sentido muy preciso —no digo el principal— que tenía mi expresión: «el modo de pensar tradicional define las magnitudes como cosas» —se entiende *no* como relaciones—. Cada magnitud, o cuanto continuo, es una realidad absoluta que está en la cosa concreta, perteneciéndole, y por eso es absoluta. La magnitud no es por sí igual, mayor ni menor que otra: estas propiedades relacionales le sobrevienen cuando una mente la compara con otras magnitudes (2).

(1) A la vez, algunos axiomas reglan ciertas operaciones que con las magnitudes podemos permitirnos: sumar, restar, etc. Pero no es posible ni útil en este estudio aclarar y discutir qué es una «operación» en geometría, y más generalmente en matemática.

(2) Aun así, habría que distinguir el grado de proximidad en que pueden atribuírsele esas cualidades relacionales. Para Aristóteles, solo la igualdad y desigualdad les convienen naturalmente. Ser mayor y menor no es solo relación, sino que es a su vez una relación relativa; se entiende relativa a la unidad de medida que *arbitrariamente* se elige y que, por tanto,

No es probable que Euclides ni nadie, mientras predominó este «modo de pensar», percibiese que estos axiomas incluyen definiciones, porque no era este su papel, sino otro en cierto modo opuesto. Lo que les resaltaba más en ellos era su condición de verdades innecesitadas de pruebas, notorias por sí; en suma, de *principios primeros*. La importancia de ellos en el organismo de la teoría deductiva es, pues, incomparable. Parecería natural que se hubiera dedicado máxima y prolija atención al análisis: primero, del sentido concreto que tiene el contenido o *dictum* de cada uno de ellos; segundo, de en qué consiste internamente ese aspecto de verdad indubitable, de «verdad por sí» que nos ofrecen. Pero, aunque parezca mentira, esto no se ha hecho nunca. Lo primero, poco menos que en absoluto; lo segundo muy sobriamente y nunca yéndose a la cuestión básica: el origen de esa extraña «verdad por sí». Aun eso poco que se ha hecho, lo hizo todo Aristóteles, si se compara el número de páginas que en ambas obras de *analítica* dedica a la demostración, sorprende las escasas que dedica a los principios de la demostración. Parece como si el asunto mismo que en este caso había que explicar —la existencia de verdades *per se notae*, es decir, que una vez entendidas son ya, y sin más, verdaderas— apartase a los pensadores de su investigación, ya que intentar esta pudiera parecer equivalente a intentar su prueba; por tanto, algo contradictorio. Aunque menos genial y radical que Platón, Aristóteles es todo lo contrario de la fullería: se iba, como un toro al trapo, derecho a los problemas. Es más: para él, toda investigación filosófica comienza por una entusiasta y corajuda busca de problemas, una especie de preliminar apartado de los toros que se van a torear, operación que llama «aporética» o «cuestionario». Pero en lo que se refiere a discutir o analizar el carácter de «verdad» anejo a los *principios*, falló no poco, y nos apa-

---

no puede dotar al cuanto de ninguna propiedad natural. Por eso una cosa comparada cuantitativamente con otras dos puede ser a la vez mayor y menor. Ahora bien; la cantidad que la cosa tiene por sí y no *secundum dici* —la cantidad como «cosa en la cosa»—, no puede ser a la vez mayor y menor; por tanto, tampoco puede ser *propiamente* mayor o menor. La medida es relativa a la unidad con que se mide; pero no hay ninguna magnitud a nuestra disposición que sea por sí, es decir, por su realidad o consistencia misma, unidad. Supongo —aunque no lo he visto en ninguna parte— que algún escolástico habrá sacado la consecuencia que esto permite: para Dios, que tiene a la vista íntegro el Universo corporal, los cuantos son mayores o menores *absolutamente*, porque entonces sí hay unidad de medida que es realmente tal; a saber: el Universo todo, en relación con el cual las magnitudes se ordenan *per se* como partes mayores o menores.

rece siempre un tanto azorado. Porque es el caso que ve lo problemático de esa verdad y que es preciso de algún modo descubrir su fundamento, aunque este no consista en una formal demostración. Y en efecto así lo hace; pero siempre de prisa, con aire de quien no quisiera pararse delante de la cuestión. *Es, en efecto, falso decir que Aristóteles no prueba la verdad de los primeros principios improbables* (1). Lo que pasa es que esta prueba no versa sobre el contenido particular de cada principio, sino sobre el carácter general de su verdad, es decir, sobre su condición de principios. Su prueba de estos se puede enunciar en un trabalenguas divertido. Sonaría así: los principios son verdad no porque sean verdad, sino porque tienen que ser verdad, porque hace falta que sean verdad. Las expresiones que él efectivamente emplea innumerables veces son estas: tiene que haber verdades improbadas e improbables, porque de otro modo sería imposible la ciencia, esto es, la prueba.

Pocas cosas revelan mayor y más hondamente lo que es la historia, como el hecho de que hasta Descartes —y de modo formal solo hasta Kant— no se haya cargado nunca la atención sobre este pensamiento, que es, sin comparación posible, el más importante de la doctrina aristotélica, puesto que de él dependen los principios, y de los principios, el resto. Equivale a formular como «principio de los principios», por tanto, como primer principio del conocimiento —y a través de él de las cosas—, el «principio de la posibilidad del conocimiento» o de «que la ciencia tiene que ser posible» (2).

Que Aristóteles tuvo ese pensamiento una y otra vez, es incuestionable; que a pesar de haberlo tenido no se paró ante él, no reflexionó sobre él y no advirtió que en él brota de pronto un «modo de pensar» *radicalmente* distinto del suyo y de su tiempo, no es menos cierto. Significa, en efecto —y elevada por lo menos al cubo—, una inversión total de su doctrina: primero, porque hace depender la verdad sobre el Ser de lo que es verdad *solo* para el Pensar (3);

---

(1) Pese a los ataques contra los que exigen que todo sea probado; ataques que son demasiado numerosos y con frecuencia insultantes para que no se revele en ello un mal humor ante el asunto y que algo anda mal en este. Pronto veremos algo en este sentido.

(2) No quiere decir esto que Kant, y mucho menos Descartes, cayeran ni de lejos en la cuenta de que Aristóteles había ya ejecutado la «deducción transcendental» —así llama Kant a este argumento— de los principios. Me refiero a que, sin presunción de que ya está en Aristóteles, ellos lo practicaron.

(3) El Ser consiste en lo que los primeros principios dicen y de ellos se deriva. Pero si resulta que esos primeros principios son verdad, porque el Pensar necesita de ellos para urdir su ciencia, quiere decirse que con los

segundo, porque la realidad o actualidad efectiva del conocimiento se funda en su posibilidad, y para este modo de pensar es absurdo que el «acto» se funde en la «potencia»; tercero, porque aniquila la noción antigua de teoría deductiva, tergiversando por completo lo que se entendía por principio. Si se «prueba» este *porque* hace posible la ciencia, es decir, porque de él se derivan consecuencias, son estas quienes prueban el principio, con lo que se tiene una prueba circular viciosa, una *petitio principii*, que en este caso es titular (1).

Ahora bien; la reforma que inicia Descartes, desarrolla Leibniz y se ha constituido en lo que va de siglo —por tanto, la idea *moderna* de la teoría deductiva—, consiste formalmente en cometer esa *petitio principii*. Antaño, principio era lo que se impone por sí mismo y ni se puede ni se tiene que pedir. Gira, pues, la diferencia entre uno y otro «modo de pensar» en lo que se entiende por principio. De aquí que fuera necesario meterse en todos estos vericuetos, cuando es nuestro tema precisamente el «principialismo» de Leibniz.

Según la epistemología antigua, lo que es principio para el pensar: πρότερον πρὸς ἡμᾶς —*próteron pròs hemâs*— *no* es principio del conocimiento (= pensar lo real), sino que el pensar tiene que descubrir lo que es principio de lo real: πρότερον τῇ φύσει —*próteron tê physei*—, y ese será el auténtico principio del conocer. Los antiguos pensaban *desde* el Ser, al paso que los modernos, comenzando por Descartes, piensan desde el pensar, desde las «ideas». Por eso inicia una nueva filosofía y con ella una nueva edad Descartes, al decir estas palabras en sus *Remarques aux Septièmes Objections*, que copio de la versión dada por su amigo Clerselier en 1661: «La maxime "Du connaître a l'être la conséquence n'est pas bonne", est entièrement fausse. Car, quoiqu'il soit vrai que pour connaître l'essence d'une chose il ne s'ensuive pas que cette chose existe, et que pour penser connaître une chose il ne s'ensuive pas qu'elle soit, s'il est possible

---

primeros principios no recibimos el Ser tal cual es por sí, sino que lo fabricamos *ad usum Delphinis*, a la medida de nuestro conocer. Lo que es puro kantismo.

(1) Un buen ejemplo de cómo en Suárez van a la par la seriedad, la limitación y la cautela, puede verse en que al llegar en su *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis* a esta prueba del principio de contradicción, dice sin más, y hermetizándose como un erizo, que «en estos cinco capítulos no hay nada que ofrezca utilidad especial alguna». Su compañero de Orden Fonseca, en cambio, da mucha importancia a este razonamiento (*Com. Conimbricensis in 4 Metaph.* Quaestio 16). Suárez desprecia esta actitud de Fonseca al dar importancia a una prueba que va solo «*per extrinsecum medium*» (*Disp.* III, Sectio II, 9).

que nous soyons en cela trompés, il est vrai néanmoins que "du connaître a l'être la conséquence est bonne", parce qu'il est impossible que nous connaissions une chose si elle n'est, en effet, comme nous la connaissons, à savoir, existante si nous concevons qu'elle existe, ou bien de telle ou telle nature s'il n'y a que sa nature qui nous soit connue.»

§ 17

LOS «AXIOMAS IMPLÍCITOS» EN EUCLIDES - AXIOMAS COMUNES Y AXIOMAS «PROPIOS»

No se entiende bien qué sea lo que es evidente en el axioma VIII de Euclides, ni menos aún en qué pueda consistir su evidencia. Lo más claro que porta es lo que tiene de definición y no de axioma, y lo que tiene de definición de la igualdad no es propiamente definición, sino la advertencia de la señal intuitiva por la que reconoceremos que dos magnitudes se encuentran en la relación de igualdad. Pero aquí no hay evidente más que, a lo sumo, una tautología: llamo igualdad al coincidir dos magnitudes. Si ahora añado: dos magnitudes que coinciden son iguales, no añado nada, pues equivale a «dos magnitudes coincidentes son magnitudes coincidentes». Lo que tiene de axioma solo aparece estrujando la frase. Así llegué antes a suponer benévolamente que quiere decir: toda magnitud es igual a alguna otra magnitud. Pero dado que sea este el sentido del axioma, no tiene evidencia, y menos evidencia proveniente de intuición (1).

No es evidente, porque implica demasiadas cosas en él inaparentes y que, por tanto, en él no se evidencian. Atribuir a toda magnitud la posible igualdad con alguna otra —esto es, su posible *coincidir* con otra—, supone atribuir a toda magnitud la posibilidad de

(1) Leibniz modifica este axioma de Euclides descomponiéndolo en una definición y un axioma propiamente tal... «*Definitio: aequalia* sunt quae sibi substitui possunt salva Magnitudine. *Axioma identicum:* unumquodque (magnitudine praeditum) sibi ipsi aequale est.» (*Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz.* Herausgegeben con C. J. Gerhardt, Berlín, 1887, t. III, 258.) A la idea intuitiva de la coincidencia, Leibniz prefiere la noción algébrica de sustituibilidad.

ser *transportada* de donde está al lugar del espacio donde se halla otra, y así *superponerla* a esta. Y en efecto, los *Elementos* de Euclides ejecutan constantemente transposiciones o desplazamientos y superposiciones. Sin embargo, no se nos dice en parte alguna cómo ni por qué son posibles esas dos operaciones —porque se trata, ni más ni menos, de operaciones, en el mismo sentido en que lo son sumar, restar, etc.; solo que aquellas son específicamente geométricas. ¿Por qué no se nos dice? Porque se juzga cosa *demasiado* evidente que toda magnitud es desplazable y superponible a otra, con resultado de igualdad o desigualdad. Pero entonces la *superposición* es un axioma. Y, en efecto, Euclides emplea en su obra varios axiomas como este que no se enuncia y que por eso se han llamado modernamente «axiomas implícitos».

Lo que no se ve es por qué quedan estos implícitos y a los otros se los explicita en carroza. Solo ocurre una explicación: que la posibilidad del desplazamiento y superposición parece aún más evidente que los axiomas expresos, que goza de una archievidencia. Y en efecto, podemos tomarlo como un ejemplo preclaro de lo que se llama evidente, de suerte que lo que sobre su evidencia resulte, valdrá para los demás axiomas.

Tenemos, por tanto, que el axioma VIII implica los «axiomas de desplazamiento y superposición»; por tanto, no es tan *primer* principio como se pretende. Baja de rango; pero ¿son estos axiomas implícitos e implicados tan evidentes como al pronto se juzgan? A su vez nos dan por supuestas no pocas cosas; por ejemplo: que una magnitud, al atravesar en su desplazamiento el espacio, no se deforma. Esto supone que ella es rígida (nuevo axioma de la rigidez o invariación de la figura); pero supone también que el espacio por el cual transita y aquel a que se la lleva son homogéneos respecto al inicial; por tanto, axioma de la homogeneidad del espacio.

Todos estos axiomas que van involucrados unos en otros son tanto más principios primeros, y por tanto improbados e improbables, según el tradicional modo de pensar, cuanto más hondos queden en estos estratos de implicación. Pues bien, Poincaré hizo notar en su estudio *Des fondements de la Géometrie* que el desplazamiento y la superposición no son más que teoremas secundarios, y por tanto, de facilísima prueba, pertenecientes a una de las disciplinas más elevadas y más puramente lógicas —esto es, menos intuitivas— de toda la Matemática: los grupos de transformación. La archievidencia y archiverdad, «por sí», resultan ser un modesto resultado de prueba lógica.

Basta esto para desprestigiar toda idea del principio como evi-

dencia, y por tanto, a poner en cuestión el carácter de tener verdad propia y no recibida de prueba que le daba ese rango de *principio primero*. Empezamos a ver aquí que este rango y esta condición, aparentemente absolutos, son muy relativos, y que, por tanto, el principio de ayer pasa a ser mero teorema de hoy; es decir, que el principio sube y baja en la escala de la jerarquía teorética; *que es móvil*, que es como un ludión.

La posibilidad del desplazamiento y superposición ofrece ocasión excepcional, por la claridad con que el caso se presenta, para investigar cómo una verdad lógica, esto es, fundada en razón o prueba, puede durante siglos y siglos ser considerada como evidente. En este caso, la evidencia está hecha de lo más contrario a ella: de la condensación y como empaste de una masa de pruebas; de claros razonamientos sobre relaciones espaciales, tan elementales, que no se le ocurrió al hombre, hasta hace poco, convertirlas en problemas, teorizarlas, probarlas. Pero no afectando esta cuestión a nuestro tema, la soslayamos, dejándola apenas tocada.

Para simplificar la marcha de nuestro estudio, que es ya de suyo no poco complicada, he procurado concentrar en el análisis de un solo axioma todas las cuestiones y lados que a la condición general de todos ellos atañe. Hay, sin embargo, un punto en el sistema euclidiano de axiomas que no transparece si no confrontamos unos con otros; por ejemplo: este mismo axioma VIII con el I.

El axioma I dice que «cosas iguales a una misma son iguales entre sí». Expresa, como se ve, una propiedad determinada que goza la relación igualdad: ser transitiva, pasar de dos términos a otros dos cuando uno de ellos es común. La cosa, por sí, no interesa a nuestro tema. En cambio, nos pone alerta la advertencia de que se emplee aquí el término «igual», cuando aún no se nos ha definido la igualdad. El alerta se agudiza al observar que en los siguientes, hasta el VIII, se habla también de igual o de desigual sin previa aclaración de estas relaciones. Por fin, en el VIII, que hemos estudiado ya, la definición de igualdad surge, ¿cómo se explica esto?

En su primera faz es asunto simplicísimo. El axioma I habla de cosas iguales; *pero no habla especialmente de magnitudes* o cuantos continuos o extensos. Es un axioma que vale lo mismo para estas que para los números o cantidades discretas, y tal vez para cualquiera otra cosa del Universo (1). La relación «igualdad» que atribuye

(1) Para Duns Scoto, igualdad y desigualdad son nada menos que trascendentes. (*Opus Oxoniense*, lib. I dist. 19 quaest. 1 n. 2.) Aristóteles parece

a las cosas no es magnitudinal, no es geométrica, sino más genérica. En el VIII se contrae el sentido genérico de igualdad a su sentido específico extenso o geométrico. Hay, pues, dos clases de igualdad: la igualdad entre cosas cualesquiera y la igualdad entre cosas extensas. Esto nos descubre a su vez que entre los axiomas de Euclides hay que distinguir dos clases: los que valen solo en geometría, porque se refieren a magnitudes continuas, y los que tienen carácter común.

Aquí es inevitable aducir una larga cita de Aristóteles. En el libro primero de los *Analíticos segundos* dice (1): «Entre los principios de que hacen uso las ciencias demostrativas (= *teoremas deductivos*), son los unos propios a cada ciencia, y los otros, comunes, *pero se trata de una comunidad analógica*, dado que su uso es limitado al género de que la ciencia en cuestión se ocupa. Son principios, por ejemplo, las definiciones de línea, de recta; los principios comunes son proposiciones tales como si de dos cosas iguales se quitan cosas iguales, los restos son iguales. Pero la aplicación de cada uno de estos principios comunes es suficiente —ἱκανόν— *hikanón* cuando se la limita al género de que se trata, *porque tendrá el mismo valor* aunque no sea empleado en su universalidad, sino aplicado —en Geometría, por ejemplo— a las magnitudes solo, o en Aritmética solo a los números.» El contexto de los tres capítulos precedentes en la obra aristotélica, y el ejemplo que, por fortuna, aduce, y aun la primera parte del párrafo, nos hacen entender sin vacilación que estos principios comunes son los axiomas. Digo esto porque la segunda parte de esta cita, donde se expone concretamente la función lógica (2) del principio común, es indecisa y bastante *flou*. De atenerse exclusivamente a ella, colegiríamos que un principio común, como el que sirve de ejemplo, *puede* ser axioma o principio de una ciencia; pero que *basta* usarlo contraído al género de que se trata: a la magnitud *o* al número. Mas no es esto, ni mucho menos, lo que Aristóteles piensa y nos ha hecho constar en el capítulo VII. A su juicio, el principio común *no puede* servir para probar nada en geometría o en aritmética. La razón es que el término «igual» que es un género lógico, diversifica su sentido en dos especies lógicas: igual extensivo

---

pensar lo mismo. (*Metaph.*, IV, 4, 1005 a 22.) Pero dar sentido aristotélico preciso a estas palabras es sumamente difícil: son contradictorias de lo que sigue.

(1) I, 10, 76 a 37 y sigs.

(2) Exactamente la misma oscilación aparece en el otro lugar canónico donde habla de los principios —y aquí se refiere especialmente nada menos que a los de contradicción y tercio excluso— (*Metaph.*, IV, 3, 1005 a 24.)

e igual numérico. *A estas especies lógicas es a lo que Aristóteles llama géneros.* Induce, por tanto, a error decir que es *suficiente* para con él probar, contraer el principio común a principio propio —ἴδιον— *(ídion)* «idiota», y fundar esta afirmación en que ambas formas del principio *tienen el mismo valor o hacen lo mismo* ταὐτὸ γὰρ ποιήσει. Esto último es un franco error. La duplicidad del concepto *igualdad* disperso en dos especies haría que los silogismos o pruebas constituidas con el principio común como premisa mayor fuesen ilógicos, puesto que contendrían en muchos casos paralogismos o *quaterniones terminorum.*

Hemos llegado al punto neurálgico en todo este «modo de pensar». Consiste este, ya lo dijimos (1), en partir de las cosas sensibles, y extraer de ellas, por abstracción comunista, conceptos constituidos por lo que en cada una de aquellas *hay* de común con otras. Esto da al concepto su seudouniversalidad comunista de lo «uno en muchos» o κατὰ παντός —*katà pantós.* Por otra parte, originado en *cada* cosa sensible, el contenido del concepto sigue siendo una cosa sensible, bien que extracta o, como suele decirse, abstracta. Sobre estos conceptos «sensibles» o «sensuales» vuelve a actuar la abstracción comunista, y encuentra, por ejemplo, que varios de ellos contienen de nuevo algo común. Al concepto de lo común entre otros conceptos se llama «género», y a estos, «especies». Ser género o ser especie es una relación entre conceptos como tales (2), y, por tanto, lógica (3). Lo cual significa que los caracteres «género» y «especie» son meramente relativos. El «género» resulta cuando se aísla lo común a las especies. *Deja, por tanto, fuera de sí una parte de lo que constituye a cada especie.* Para estas valdrían todas las verdades que valen para el concepto que *en cada caso* consideramos como género. Cuando a una especie atribuimos esas verdades *propias* al género, es que «hablamos en general», y esta faena se llama «generalización». *No es, pues, generalizar atribuir al género las verdades propias al género, sino atribuírselas a la especie.* De donde se sigue que generalizar *no es* conocer las especies, porque estas, si bien comunican o comulgan en el gé-

(1) No tendría sentido pretender desarrollar aquí todas las cuestiones que el método tradicional aristotélico-escolástico plantea. Nuestro tema titular se refiere al modo de pensar en las ciencias exactas.

(2) Este es el gran paso de Aristóteles sobre Platón. En Platón no hay relación solo lógica, sino que esta es de suyo existencial, ontológica. Pero el lector poco versado en filosofía antigua debe desentenderse de esta cuestión.

(3) Nada patentiza mejor el ontologismo de la lógica aristotélica como que una relación tan puramente lógica como esta tenga en su doctrina un valor de realidad, antes que conceptual.

nero por una de sus partes, por otra se diferencian de él y ellas entre sí. Triángulo, cuadrado, círculo, comunican en el género «figura lineal»; pero la totalidad ὅλον —*hólon*— de cada uno es irreductible a ese género y discrepan entre sí: el triángulo tiene tres ángulos; el cuadrado, cuatro, y el círculo ninguno. Las especies son indóciles al género, escapan de él, no están en él previstas, sino que cada una añade algo nuevo, y esta parte nueva es siempre un volver a empezar desde el principio (1). De aquí que el género no pueda ser principio de las especies. Estas no se pueden deducir o derivar de aquel. Aristóteles no debió llamarle «género», porque este vocablo sugiere generación, y el género aristotélico es estéril, por serlo la abstracción comunista de que proviene (2).

En estas condiciones, ¿en qué conceptos comienza una ciencia, esto es, una teoría deductiva? Es la pregunta por los principios de la ciencia, y lo dicho nos muestra que estos no pueden ser «principios generales». Cada especie está condenada a reclusión dentro de sí misma, a ser, por tanto, principio de sí misma. Y gracias que, al contener en sí misma el género, puede recibir de él predicados «universales *per se*» o genéricos. Solo pueden deducirse de ella sus propiedades, que valen para otras especies de que ella es género. Esto nos revela una vez más que el conocimiento o proposición verdadera tiene que ser siempre originariamente una verdad específica o cathólica. Lo cual acontecerá, por fuerza, con los primeros principios de una ciencia, o sea sus principios *más* generales. Resulta una paradoja congénita a este «modo de pensar» que sus principios generales no sean genéricos, sino lógicamente específicos, y además que no sean generales o propiamente comunes —κοιναί.

Mas se ofrece esta dificultad: la especie es un género a que es añadida, sintetizada, una diferencia. Esto llevaría a que si los conceptos primeros de una ciencia —definiciones y axiomas— tienen que ser ya específicos, supondrían otros anteriores, que son su género. Esto significaría que esa ciencia no era sino derivación de otra «más

(1) Los manuales escolásticos de ahora—Gredt, por ejemplo—no quieren que esas figuras sean especies; pero no dan razones suficientes. Véase en Aristóteles las especies del número. El P. Urráburu expresará una vez más el carácter de absoluta novedad que la especie aporta, diciendo que las «diferencias se sobreañaden a la noción común» *per modum extraneae naturae*. No se puede subrayar más el carácter forastero, advenedizo, de la especie con respecto al género (*Ontologia*, 1891, Vallisoleti, pág. 154). La idea y la expresión están, por supuesto, en Suárez y en Santo Tomás.

(2) Aristóteles toma el término de Platón, en cuya doctrina y modo de pensar —la Dialéctica— el género, efectivamente, genera las especies.

general», y así sucesivamente. *De modo que solo existiría una sola ciencia, un solo cuerpo de conocimiento, una «ciencia universal»*. Tal acontecía en la doctrina platónica, y esto va a acontecer —por lo menos programáticamente— desde Descartes.

Pero en el modo de pensar aristotélico-escolástico pasa lo contrario. Comienzan en él las ciencias con principios específicos que cierran cada una en sí, la incomunican de las colaterales y la descoyuntan por arriba de cualquiera otra ciencia que pudiera parecer «más general». Esto, claro está, no es un capricho, es el resultado y la limitación inevitables del comunismo sensualista que es el modo de pensar aristotélico.

Los «primeros» conceptos —ἀρχαὶ πρῶται— de cada ciencia son las especies más elevadas a que ese pensar lleva en el asunto —πρᾶγμα. Este es el que circunscribe y cierra en sí cada ciencia, que por eso se llama *pragmateía*.

Así se comprende la flotación, el *flou*, de aquellas expresiones en que Aristóteles nos enseña lo que son los «principios comunes». Por un lado, el axioma «si de dos cosas iguales se quitan cosas iguales, los restos son iguales» parece valer igualmente para la cantidad continua y para la discreta, para la Geometría y para la Aritmética. Sería frente a estas un principio verdaderamente general, puesto que en él no se hace referencia a las especies. Mas, por lo mismo, no puede ser principio de la Geometría ni de la Aritmética. Sería equívoca. Porque el concepto de igualdad en él empleado es en este «modo de pensar» incontrolable; es decir, no corresponde a ninguna intuición sensible, no puede hallársele en ninguna *cosa*.

De modo que tenemos la siguiente estrambótica situación —estrambótica, pero coherente con este estilo intelectual—. Existe un concepto genérico de cantidad, y Aristóteles lo define en el libro V de la *Metafísica* (1); pero ese concepto es por sí inoperante. La Geometría empieza con el concepto «magnitud» —μέγεθος— *mégethos*, o cantidad continua; por tanto, con una especie, lógicamente hablando. ¿Por qué solo esta es hábil para obtener proposiciones verdaderas? Porque es lo *último común* en este orden que en las cosas sensibles puede encontrar la abstracción comunista. La pura y genérica cantidad escapa ya a la sensación: *la pura cantidad no es ya una «cosa»*. Lo propio acontece por su lado con el número, aunque este azora bastante a Aristóteles porque, por su propio pie, parece querer aplicarse a la magnitud en cualquiera de sus formas. El punto es ya como la

(1) *Metaph.*, 13, 1020 a 6.

unidad, dos puntos la recta, etc. Estamos en las regiones decisivas de este «modo de pensar», que en él son bastante crepusculares y nada pelúcidas.

Ello es que de los conceptos específicos, cathólicos, «magni-. tud» y «número» se hace primer principio para dos señeras ciencias, Como, en efecto, dentro de cada una son la especie más general, Aristóteles los llamará «géneros» por excelencia (1).

En qué medida andan aquí las cosas poco claras, se colige de la actitud de Suárez frente al concepto de cantidad *in genere*. Sin aceptarla defiende como puede el buen sentido que *puede* tener la definición aristotélica *si no* se la toma como tal, sino más bien que «per illam descriptionem magis explicat quid hoc nomen "quantum", significat, quam quid *proprie* et secundum suam essentiam quantitas sit». (*Disp.* XL, Sectio I, 5.) Pero antes ya de hacer esto, para que no haya duda, Suárez se niega en redondo a ocuparse del concepto genérico de cantidad (2) y hace constar, como quien se quita un peso

---

(1) Y sí lo son, para su doctrina, en cuanto «géneros de lo real», pero no lo son, ni en su doctrina, en cuanto conceptos lógicos.

(2) *Ibid.* Preámbulo: «Quamvis autem ratio quantitatis abstrahi soleat a quantitate continua et discreta, ad maiorem tamen claritatem et brevitatem *non instituimus* disputationem de quantitate in communi sumpta, qua vix potest eius essentia et ratio in ea communitate declarari.» Suárez no tiene nada de genial; pero es uno de los pensadores más serios que han existido. Trata los problemas a fondo, en la medida que la regla escolástica se lo permite: por eso, en toda cuestión decisiva falla y no nos ilumina, pero agota todas las posibilidades de lo que trata, desmenuzándolo con ejemplar pulcritud y enorme calma; aduce y analiza todas las opiniones divergentes, y todo ello con una diafanidad prodigiosa. Estas cualidades hacen de él, por excelencia, el Maestro. Y esto ha sido: el Maestro de los Maestros. A él debe Leibniz su claridad y su solidez. Una y otra vez reconoce ese magisterio de Suárez, a quien respeta ilimitadamente. Se ha dicho que también fue el maestro de Descartes, porque sus *Disputationes Metaphysicae* terminaron de publicarse en 1603, y al año siguiente ingresaba aquel en el colegio jesuítico de la Flèche, recién creado como avanzada pedagógica resulta a ofrecer todas las novedades y estar *à la page*. Allí estuvo hasta 1612. Es, sin duda, muy posible que el libro de Suárez circulase muy pronto allí, aunque parece demasiado rápida su divulgación para aquellas fechas. Descartes cita a Suárez alguna vez. Pero debo decir que no encuentro en Descartes el menor rastro de nada que sea peculiar a Suárez, cuando precisamente las innovaciones de este van tan al hilo de la revolución cartesiana. Esto me hace pensar —sin que con ello me comprometa— que Descartes lo leyó cuando ya había construido su propio sistema, y además, que lo leyó mal, porque era lector tan malo como infrecuente. En cambio, sí parece que estudió la Lógica en uno de estos dos ibéricos: Fonseca (*Institutionum dialecticarum, libri VIII*, 1609) o Toledo (Adam: *Vie de Descartes*). El caso de Leibniz es,

de encima, que en el libro de las *Categorías*, donde no se trata de definiciones meramente nominales, Aristóteles también la escamotea y *statim illam divisit in continuam et discretam.*

El resultado de todo ello es que los conceptos «primeros» de una ciencia —por tanto, las definiciones y los axiomas— son, en rigor, monstruos lógicos. Cada uno es a su vez su género y su especie, puesto que el género auténtico no tiene vida propia y va embutido en la especie, prevaliéndose de que, en efecto, en toda especie participa el género. Así resultan conceptos jorobados, con el género a cuestas, a modo de camellos que llevan su giba genérica, de la cual se nutren. Esto se ve claro en los axiomas.

En la serie de ellos que Euclides ostenta (dejemos ahora sus «axiomas implícitos»), vimos que había dos clases. Ahora entendemos perfectamente su diferencia: unos son, en efecto, comunes a Geometría y Aritmética, por lo menos; otros son exclusivamente, específicamente, geométricos. Pero esta dualidad revela una falta de pulcritud teorética en Euclides, porque la verdad es que los axiomas comunes o propiamente genéricos solo funcionan cuando se transfunden a ellos los específicos. Para representarse su efectiva eficacia lógica hay que figurárselos aplastados los unos contra los otros, interpenetrados, formando una pasta unitaria. Solo así son ἱκανοί *(hikanoí)*, eficientes o suficientes. Su formulación separada es una impropiedad que, como otras muchas cosas, revela en Euclides un gran descuido «teorético» y un gran desinterés hacia la filosofía, que van perfectamente con un gran sentido de la *práctica matemática.*

La cosa no es, como pudiera parecer, sin importancia, y por eso tuve que subrayar el *flou* de la expresión aristotélica, que es peligroso para su propia doctrina. Porque *si* los principios comunes o genéricos pudiesen actuar como tales en una ciencia, se habría perdido nada menos que el carácter distintivo de la ciencia, en cuanto «pensar demostrativo» —ἀποδεικτικός λόγος— frente a otras formas de pensamiento. Y esta distinción fue el mayor descubrimiento de

pues, muy diferente, porque además de su magisterio, Suárez influyó honda y concretamente en la doctrina propia de Leibniz y aun en lo más propio de ella, como acontece con el concepto de «representación» que soporta y articula toda su filosofía. Aparte las cualidades eminentes de Suárez, su influencia de maestro incomparable durante el siglo XVII se debe a un simplicísimo hecho que, o las gentes lo ignoran, o los pocos que lo conocen suelen olvidar, y es que las *Disputationes Metaphysicae* han sido el *primer tratado de Metafísica que ha existido,* ya que los libros metafísicos de Aristóteles, padre de a criatura, no pueden, por innúmeras razones, ser considerados como cosa tal.

Aristóteles. En efecto: si se usa el principio común por sí —sin su contracción mediante los otros axiomas específicos—, el pensamiento deja de ser lógico (= científico) y se convierte en analógico (= dialéctico), y el principio común deja de ser principio y se transforma en «lugar común» o τόπος *(tópos)*. De la rigorosa ciencia salimos a la vagarosa tópica. Ni más ni menos. No era, pues, asunto baladí. Aristóteles lo hace constar en la primera parte de nuestra cita (1).

Definiciones, axiomas, razonamientos, tienen que moverse en el recinto hermético de un *género* (= especie primera en mi interpretación). Solo así son científicos. Por eso, junto a la petición de principio y el paralogismo, el tercer pecado capital en la lógica aristotélico-escolástica es el paso a otro género: μετάβασις εἰς ἄλλο γένος *(metábasis eis állo génos)*.

El modo de pensar pre-cartesiano se caracteriza, pues, por ser cosista, comunista, sensual e «idiota» (2). Por eso sus principios tienen que ser incontrolables evidencias intuitivas —de intuición sensible—. Por eso no pueden ser apenas «generales» y quedan adscritos a la reducida gleba de un seudo-género, sin poder trascender de ella a otras ni elevarse a superior generalidad o comunidad (3). Por eso, en fin, sus principios no pueden nunca llamarse «primeros» propiamente, ya que en toda la disciplina que ellos incoan aparecerán

(1) Notable es el sorprendente hecho de que Aristóteles no define en parte alguna su idea del *tópico*, a pesar de ser este el pivote de su «dialéctica» y su «retótica». Pero Alejandro, en su comentario a los *Tópicos*, nos salva una admirable definición del *tópos* debida al gran Teofrasto. «Es el *topos* —dice— cierto principio y elemento del cual derivamos principios para *este* o *el otro asunto* mediante un análisis discursivo de él ἐπιστήσαντες τὴν διάνοιαν. Es el *tópos* determinante como circunscripción περιγραφή —*(perigraphé)*— pero indeterminado respecto a cada asunto particular.» (Alejandro: *Topica*, 5, 21, 26.)

(2) No se trata aquí de ejecutar unas «levadas contra Aristóteles y sus secuaces». No había más remedio que hablar de él, porque él nos presenta la anatomía del modo de pensar en las ciencias exactas de su tiempo, que es para nosotros lo interesante. Hablar de Aristóteles es cosa complicada, porque hay en su genio muchos lados, unos mejores y otros peores. Así, en este *idiotismo* transparece una intención magnífica, aunque malograda, frente al defecto de los «generalizaciones» platónicas, que no llegan nunca al conocimiento de las «cosas ahí». Por eso reclama lo «propio de cada cosa», lo idiota.

(3) A esta influencia negativa del método filosófico en tiempo de Euclides se refiere lo dicho anteriormente.

sin cesar nuevos principios —las definiciones de las especies—, que son tan principios y tan primeros como ellos. Pues no he tenido antes tiempo de decir que en pura ortodoxia aristotélica los llamados principios de Euclides no bastan para la teoría, sino que dentro de ella hay compartimientos estancos, y la superficie necesita sus principios privados frente a la línea, y el sólido frente a la superficie, etcétera; es decir, que la Geometría, se divide a su vez en tres *pragmateías*.

Tenemos, en consecuencia, un «modo de pensar» que insiste mucho en la prueba, que está orgulloso de sus silogismos; pero el hecho es que cada ciencia se compone de tantos principios que son no mucho menos numerosos que las pruebas. Y como «principio» significa «pensar es evidenciar», se hace ahora transparente, por qué lo he opuesto al modo leibniziano, si este puede buenamente caracterizarse como «pensar es probar» (1).

La abundancia desprestigia a los principios como a los príncipes. Nos parecían muchos los que Leibniz maneja e introduce; tantos, que por ello me arrojé a llamarle «principialista». Pero en comparación con la doctrina pre-cartesiana, su equipo de principios es evanescente. Y, sin embargo, no hay impertinencia en aquella atribución a Leibniz, porque este entiende por principio algo mucho más acendrado y prócer como elemento de la teoría deductiva. El aristotelismo llama principio —ἀρχή o πρῶτον— a cualquiera cosa; a saber: a la simple definición empírica de cualquiera cosa.

Los *Analíticos primeros* exponen la teoría del silogismo. Esta teoría es, en efecto, la primera teoría deductiva ejemplar que el hombre ha elaborado. Es un prodigio, y en veinticuatro siglos apenas ha habido que retocarla. Mas por lo mismo ha sido causa de un espejismo que la mente humana ha padecido también durante pocas menos centurias. Se ha confundido la perfección de la teoría, cuyo tema era la forma silogística —por tanto, una teoría deductiva *formal*—, con su aplicación a las ciencias; es decir, al intento de elaborar teorías deductivas sobre temas *materiales*. Y entonces varía por completo la situación: la ciencia no es solo el silogismo y la prueba, sino que es, antes y mucho más que eso, como vimos, la adquisición de los principios que van a hacer posibles los silogismos. En la teoría for-

---

(1) Debía haberse elaborado una estadística del número de principios que intervienen en el *corpus* aristotélico o en cualquier tratado de filosofía escolástica. Con el cinismo propio a la impasibilidad de los números, habría sido puesta de manifiesto la hipertrofia de principios en ese método intelectual.

mal del silogismo, este funciona en el vacío —que es un modo de no funcionar propiamente—, porque lo que en ella interesa es su *pura* forma de funcionamiento, y no un funcionamiento de él concreto y lleno. En vez de efectivos conceptos, los juicios que son premisas y conclusión aparecen sustituidos por signos, *como en el Álgebra* —S es P; Todos los S son P; Algunos S no son P, etc. La silogística es en efecto, un Algebra de los conceptos. Fue el Álgebra primigenia. En ella se definen las condiciones que esos conceptos *tendrían* que tener para poder sustituirlos a los S y los P, de suerte que el silogismo funcione con rigor. Pero ¿cómo se pueden obtener conceptos llenos que cumplan esas condiciones?

A este fin, la Lógica que son los *Analíticos primeros* tiene que ser completada con una metodología donde se nos diga cómo se llega a los conceptos que son los principios del silogismo. Esto hace Aristóteles en sus *Analíticos segundos.* Ambas obras juntas rinden una teoría de la ciencia (1). Pero esta segunda parte no es una teoría deductiva de los principios —aunque algunos trozos de ella lo sean—, ni en ningún sentido está a la altura de la primera. Lo cual no quiere decir que no sea también portentosa. En Aristóteles, hasta el error y la insuficiencia llevan siempre dentro luz.

Pero aquí no se trata, como varias veces he indicado, de exponer el aristotelismo, sino tomar de él solo lo que puede considerarse como bien común a filósofos y hombres de ciencia en las generaciones siguientes hasta Descartes. Téngase en cuenta que la lógica y metodología de Aristóteles —no su filosofía, de la que no hemos dicho una sola palabra— se convierten inmediatamente en uso general dentro de la vida científica. Es el primer *koinón* o *lingua franca* intelectual que se constituye en Occidente.

---

(1) Parece que el orden cronológico de su producción es el inverso. Los *Analíticos segundos*, aun retocados posteriormente, muestran residuos de un estadio en la evolución del pensamiento aristotélico anterior a la madurez de los *Analíticos primeros*. Aquellos están más próximos a la dialéctica de los *Tópicos* y de la *Refutación de los sofismas*, obras en que perdura todavía la influencia predominante de Platón. Sobre todo esto véase el citado libro de Solmsen.

§ 18

EL SENSUALISMO EN EL MODO DE PENSAR ARISTOTÉLICO

HECHAS estas salvedades, tenemos derecho a enarcar las cejas y convertirlas en ojivas, sorprendidos de que Aristóteles no dedica a la cuestión de cómo se obtienen los conceptos que son los principios más que una página no cumplida. Y, sin embargo, para él es la conceptuación, como no puede menos, la acción mental más importante en el conocimiento, más que la ciencia o prueba que supone aquella; es, en fin, el más auténtico y potenciado saber.

Se trata del pensar exacto, único capaz de engendrar proposiciones *necesariamente verdaderas*. Y aquí cobra toda la imaginable agudeza, y se transforma en conflicto, la dualidad de dimensiones que el § 10 nos hizo distinguir en el concepto: su veracidad y su logicidad. Por la primera tiene que valer como concepto del ser de las cosas; por la segunda tiene que ser exacto o, como decíamos, *término*.

En tiempos de Aristóteles, las «mocedades» del pensamiento habían llegado al punto de la madurez que hace a aquel capaz de ser ya efectivamente conocimiento, esto es, pensamiento de lo que las cosas son. Por ese entonces, no antes, se constituyen las ciencias. Este estadio de madurez fue en Grecia flor de un día, porque la política se encrespó en aquella misma tarde, es decir, se hizo de verdad política, y cuando la política es de verdad política (es constitutivo de la política ser encrespada), se convierte en una fuerza destructora; o para hablar más exactamente: la política, preocupada por su esencia misma de salvar una sola cosa —no digo aquí cuál—, destruye todas las demás. Así ha acontecido siempre desde que el hombre existe. Las alteraciones del mundo helénico aplastaron la madurez del pensamiento helénico en el momento en que iba de verdad a constituirse. Lo antecedente había sido solo preparación, educación, *Vorspiel und Tanz*. Entre los efectos —por lo pronto más modestos, pero a la larga más funestos— de las alteraciones políticas se halla el hecho de que ocasionan la pérdida de libros. Esto ha acontecido estos años en Europa, como aconteció en Grecia a la muerte de Aristóteles.

La conservación de sus libros *pragmáticos* (1) es tradición que se debe a una pura casualidad, merced a la cual, en el momento preciso en que iban a desaparecer, llega a Atenas el primer «dictador» que ha existido en Occidente, y a la vez el más «elegante» que ha existido: Publio Cornelio Sylla. Este se apodera de ellos y se los lleva a Roma. En cambio, desaparecieron los libros de sus tres discípulos: Teofrasto, (a quien, se dice, el propio Aristóteles llamó así, por tanto, «el de la buena fabla), Dicearco, Aristoxeno, y el de aquel, Estratón. Ninguno de ellos era un genio; mas por lo mismo creo que deben considerarse como los representantes más puros de la madurez del pensamiento helénico. Y que eran ya los suyos tiempos de «política», se demuestra con solo recordar la polémica permanente entre Teofrasto y Dicearco, no obstante su fraternidad discipular, sobre si el intelectual debe o no intervenir en la vida pública. Este tema es, acaso, el más típico de todo «tiempo revuelto» en que no andan bien las cosas humanas.

Va todo esto, nada más, como síntoma insinuante de que con Aristóteles el pensamiento helénico se instala en su madurez, se siente capaz, y por lo mismo quiere perentoriamente conocer lo que son las cosas en torno nuestro. Aristóteles era un hombre de ciencia, y fue filósofo *en tanto* que hombre de ciencia (2). Su reforma del platonismo consistió en declarar urgente el conocimiento de las cosas concretas que «están ahí» y nos rodean por todas partes.

Cuando Platón quiere conocer una cosa que está a su vera, lo primero que hace es echar a correr en dirección opuesta, alejarse infinitamente de ella, irse más allá de los astros, y desde un «lugar supraceleste», viniendo en retorno, ver qué se puede decir con sentido sobre las cosas de este mundo que tanto carecen de él. Esta

---

(1) Llamo así a los que no son libros de lógica y dialéctica, por un lado, y por otro, a los que no son «obra literaria», como sus diálogos. Quisiera algún día ocuparme de este asunto: *Desaparición y conservación de los libros como categoría histórica*. Es indecible la riqueza de jugo o contenido que reside en este tema, de tan reseca apariencia. El caso de Aristóteles es especialmente luminoso.

(2) Aunque no haya sido formulada hasta ahora, puede casi valer como ley en historia de la filosofía que todo filósofo original hace su filosofía *para* otra cosa: quiero decir para fundamentar alguna otra disciplina humana. A veces esta es, a su vez, una disciplina intelectual, una ciencia. Así, en Descartes bien claro aparece que su filosofía es el camino más corto para fundar la Física. En Aristóteles se trata ante todo de fundar la Biología, y tras ella la Cosmología y la Matemática. En Platón, en cambio, el propósito es fundar una disciplina práctica, no teorética: la Política como Moral Pública, etc., etc.

platónica *fuga para acercarse* me parece la invención más genial que en el orden teorético se ha hecho en el planeta, sin que quepa comparársele ninguna otra. Aunque no hacemos aquí una historia de la filosofía, ni siquiera una historia de la idea del conocimiento, es tal la trascendencia de este invento platónico, que en los parágrafos próximos habrá que aludir a ella alguna vez. Porque, no cabe dudarlo, la ciencia «moderna» es platonismo en marcha. Considero sobremanera higiénico para todo el que se ocupa en actividades intelectuales, hacerse de cuando en cuando bien presente y claro lo que esa ocurrencia platónica significa, y la genialidad que implica (1).

El método de Platón es radicalmente paradójico, como lo es, por fuerza, toda grande filosofía. Aristóteles y su tiempo adoptan un método opuesto, que coincide con el sentido común, con la opinión pública. Piensa que la verdad sobre las cosas se encuentra en la máxima proximidad de ellas, y esta máxima proximidad de una mente con una realidad es la sensación. *Esta es la facultad noética fundamental en la doctrina aristotélica* y en el tiempo que le sigue. Por ello es forzoso calificar de sensualista este modo de pensar. Verdad es que, a mi juicio, defraudamos un poco el sentido aristotélico de este primer contacto de la mente con la cosa al traducir αἴσθησις por sensación. La actual terminología psicológica se nos interpone. La noción aristotélica de «sensación» es mucho más amplia que la actual, y tenemos que sinonimizarla con toda una serie de términos hoy en uso. Sensación es la *sensación* de color o de sonido; pero lo es también la *percepción* de una cosa singular y lo es también la *representación* de movimiento y reposo, figura y magnitud, número y unidad (2). Sensación es asimismo la función mental en virtud de la cual decimos ante un encerado: «Esto ahí es un triángulo.» Ello significa que es cosa de la sensación nuestro distinguir *un* triángulo de *un* cuadrado. Y en efecto, en la página última de los *Analíticos posteriores*, donde Aristóteles va a declararnos cómo conocemos los principios, se parte de considerar la sensación como capacidad de discernir, de distinguir o juzgar (3). En fin, no parará Aristóteles hasta afirmar

(1) Nada tiene que ver con el valor de este invento que para llegar a él, Platón, tuviesen que darse en su persona muchos supuestos, frente a algunos de los cuales necesitemos tomar la actitud más negativa, por parecernos errores y defectos. En el capítulo tercero de este libro —*El principio de lo mejor*— nos encontraremos con el lado menos bueno de Platón.

(2) *De Anima*, III, 1, 425 a 14.

(3) En la *Etica a Nicómaco* se opone a la sensación o sentido particular —ver, oír, etc.— un «sentido con que en las artes matemáticas juzgamos que esta última figura (= figura concreta, singular) es triángulo». Salvo

que la sensación es un conocimiento: γνῶσίς τις —*gnôsís tis*— (1). Ocupados ahora solo en teoría del conocer, me parece lo más justo que traduzcamos el término *aísthesis* por «intuición sensible o sensual». Ahora, que es preciso entender esta vivazmente. No estamos en la ridícula psicología del siglo pasado, que manejaba los fenómenos mentales como si fueran materias inertes. En Aristóteles hay que entender todo verbalmente. La sensación no es «algo ahí», sino que es un sentir, un *hacerme cargo* de este color, de este sonido; o inversamente: es el color colorándo*me* y el sonido sonándo*me*. La «intuición sensible» es el primer «hacerse cargo», o entender, o conocer. Por eso la he llamado facultad *noética*. He añadido que es la fundamental, y esto ya solivianta un poco. Sin embargo, la cosa me parece sencilla y obvia, aunque aquí no hay espacio más que para enunciarla en resumen. Mi idea es esta: el más «puro» inteligible —νοητόν— *noetón* que el entendimiento pueda concebir, es algo de que nos *hicimos cargo* ya en la sensación, y *no es por sí nada más*.

Contrapone Aristóteles, como las dos formas distintas de conocimiento, la sensación y el *lógos*, entendiendo por este el concepto, sobre todo en su forma explícita que es la definición. Pero la verdad es que en su Psicología establece una maravillosa y evidente continuidad entre la función mental que presenta como inferior —el «sentir»— y la que considera más elevada —el pensar los principios—.

---

el paréntesis, por mí añadido para facilitar la interpretación, tomo la traducción de Pedro Simón Abril (*La Etica de Aristóteles*, 1918, p. 262); Simón era un magnífico traductor, y esas palabras rinden perfectamente el sentido de las textuales. Sin embargo, donde Simón dice «juzgamos», Aristóteles dice «sentimos», porque, aquí, en efecto, es «juzgar». Y no he olvidado de tener en cuenta que *Tópicos*, I, 5, 106 b 23, queda empatado con *Tópicos*, II, 4, III a 19. De hecho, pues, ejercen la sensación en Aristóteles una porción de funciones intelectuales que suelen atribuirse exclusivamente al discurso y a la razón o entendimiento. Es ella un juicio, solo que ante-predicativo. Sería esclarecedor compararla con el análisis de la percepción que hace Husserl en el último libro preparado para su publicación *antes* de su muerte: *Erfahrung und Urteil*. Muestra este cómo casi todo lo que el juicio expreso va a enunciar, haciéndolo explícito, está ya en forma muda y contracta en la percepción. Sin darse cuenta de ello, Husserl no hace más que desarrollar plenamente, con la minucia y rigor que son sus virtudes, lo que Aristóteles piensa en abreviatura, hasta el punto de que el título de su libro, *Experiencia y juicio*, podría traducirse al aristotelismo diciendo *Sensación* y *Logos*. Un texto menos citado de lo que debiera, y que está bien ostentoso en *De Anima*, III, 9, 432, dice: «Hay en el alma de los animales dos facultades distintas, digo en su discernimiento —τῷ κριτικῷ—, que son obra del discurso y de la sensación». Este texto es grave.

(1) *De gen. anim.*, I 23, 731 a 33.

Aquella es común a todos los animales; esta sería el atributo del hombre (1). Mas, por otra parte, insiste infinitas veces en estatuir, como no puede menos, que el pensamiento no piensa nunca sin imágenes, las cuales, a su vez, no son más que precipitado de sensaciones. Aunque parezca mentira, nunca se ha estudiado con el cuidado que reclama esa relación entre las imágenes y el *lógos* que tiene el carácter oficial de necesaria. ¿Qué papel preciso tiene la imagen en el *lógos* y qué servicio hacen en él las otras actividades de la mente?

No parece que pueda existir la menor duda. En la sensación nos «hacemos cargo», nos «damos cuenta» o entendemos una cosa singular sensible. Una parte de esta es conservada en la imaginación (memoria o fantasía libre). En aquella o en esta —para el caso es igual—, la mente fija ciertos componentes y abstrae de los demás. Es un efecto de nuestra atención. Aristóteles ignora que hay «atención»; pero no importa para la cuestión. Después de hecha parecida fijación y abstracción en muchas sensaciones o imágenes, se advierte la identidad de aquellos componentes ABCD, que aparecen, pues, *como* comunes a aquellas. Esta advertencia no modifica lo más mínimo el carácter sensual de estos. El que aparezcan como comunes es una cualidad relacional que les añadimos, pero ni les quita ni les pone nada. Tenemos ya ante nosotros el primer universal. Pero no porque ejerzan «cargo» de universal y de género dejan de ser ABCD exactamente lo mismo que eran: caracteres sensuales de la cosa. La operación de comparar para descubrir lo común y lo diferencial, *no es una nueva forma* de «hacerse cargo», de entender; no es una operación más inteligente. Es, en cierto modo, mecánica: una faena de transporte que lleva nuestra atención —la cual no es tampoco *por sí* inteligente— de una sensación a otra. Lo entendido al comparar y «generalizar» sigue siendo lo entendido por la sensación, y todas estas operaciones de que resulta el universal son, por sí, estúpidas y viven a cuenta de la sensación, que es hasta ahora la única actividad inteligente, discerniente.

La gran crisis en todo este proceso se quiere hacer consistir en el momento en que el extracto sensual ABCD, en-*cargado* de representar o ejercer el papel de universal y de género —por tanto, el *lógos*—, es referido de *nuevo modo* a la cosa singular con que la sensación nos

(1) Dice de los animales que no solo —como las plantas— actúan engendrando, sino καὶ γνώσεώς τινος πάντα μετέχουσι, τά μὲν πλείονος, τά δ'ἐλάττονος' τὰ δὲ πάμπαν μικρᾶς αἴσθησιν γὰρ ἔχουσιν, ἡ δ'αἴσθησις γνῶσίς τις (*De gen. anim.*, I, 23, 731 a 31.)

proporcionó contacto, y nos aparece como manifestando, revelando el *Ser de la cosa.* Entonces se hace *lógos de la Esencia* —λόγος τῆς οὐσίας, *lógos tês ousías.* ¿Qué «juego de manos», qué «suplantación transformista» se ha operado, en virtud de la cual la cosa —«eso ahí» ante mí en la sensación— se ha convertido en un ente, en algo que *tiene un Ser*, en algo a quien atribuyo una peculiar existencia y una peculiar consistencia? En este estudio intentamos definir diferentes «modos de pensar», no doctrinas, y hemos evitado rigorosamente todo problema ontológico. Pero no podemos olvidar que aquellos sean modo de pensar el Ser. ¿Nos obliga esto a penetrar en el avispero de la Ontología? Creo que por ahora no. Para el presente asunto basta con lo siguiente: el hombre, en su trato con las cosas sensibles que le rodean, está encadenado a ellas como el forzado al banco de la galera. En esto no se diferencia de los animales ni de las piedras. Mas como el forzado mientras está atado al banco, «ambas manos en el remo», puede imaginar que está libre de la galera, reposando en los brazos de una princesa o en el remoto terruño donde pasó su infancia. Esta capacidad para imaginarse libre de la galera, por tanto, esta *imaginaria libertad*, significa *ipso facto* una efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles, frente a «eso ahí» en que está encadenado. Las sensaciones se precipitan en imágenes que son recuerdo de aquellas, por tanto, imágenes memoriosas; pero con estas imágenes memoriosas, tomadas como material, puede el hombre construir imágenes «originales», nuevas y, en el sentido fuerte de la palabra, fantásticas. Merced a la fantasía —y conste que esta no consiste sino en «sensaciones liberadas»—, puede el hombre fabricarse, frente al tejido de las cosas sensibles en que está prisionero, un mundo de cosas fantásticas; o dicho de otro modo: un edificio de fantasías organizadas en fantástico mundo. He dicho que puede fabricarse un mundo así; pero no es exacto: puede fabricarse incontables mundos así, es decir, fantásticos. Las cosas sensibles en que está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino «asuntos de la vida», articulados unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando los libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, esto es, una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero entonces se nos presentan como *siendo en* un mundo. No están aisladas, no son esta y esta y esta, indefinidamente. Ahora una, luego otra sin conexión suficiente con la anterior, y así sin fin, sino que forman un mundo, que es ya pura fantasía, que es la gran fantasmagoría. Un mundo es, como tal, algo fantástico; quiero decir que no lo hay si no hay fantasía, que no nos

es ni puede sernos dado como una cosa más. Antes bien, las cosas nos son «dadas» en algún mundo. Si los animales no tienen un mundo, será, no porque, como suele decirse, carezcan de razón y sean irracionales, sino porque carecerían de fantasía suficiente. Mas la fantasía tiene fama de ser «la loca de la casa», la facultad irracional del hombre. Tendría gracia que, apurando bien las cosas, resultase a la postre ser más definitorio del hombre su irracionalidad positiva o fantasmagorismo, que la llamada «racionalidad». Y ello porque resultase que esta *supone* aquella, es decir, que *la razón no es sino un modo, entre muchos, de funcionar la fantasía* (1). Pero dejemos la cuestión sin sentencia. Lo urgente es advertir que aquellos mundos imaginarios pueden ser referidos a las cosas, o viceversa: estas a cada uno de aquellos. Esta referencia se llama *interpretación.* Con lo que tenemos esto: el hombre es libre para interpretar las cosas en que fatalmente (= no libremente) está inserto.

Al decir que puede formar imágenes «originales», entiéndase toda imagen que no sea tal cual la sensación la deposita en la memoria. Fijarse de una imagen *solo* en ciertos componentes, ABCD, es ya formarse una imagen original. La originalidad aquí se reduce a prescindir de unas partes y quedarse con otras: es la imagen abstracta o extracta. No es menos original que el centauro, solo que en otra dirección; no es menos fantasmagórica.

Podemos interpretar la «cosa ahí» que es este río de sesgo curso, como un dios. Con ello referimos el río a un imaginario mundo de dioses, o mundo divino, y lo que hemos hecho es *divinizarlo. Hablamos (lógos, légein)* de las cosas *en tanto* que dioses —*teo-logizamos* o *mito-logizamos.* Es una interpretación. Podemos igualmente referir las cosas a un mundo constituido por elementos imaginarios, cada uno de los cuales tiene estos caracteres: es idéntico a sí mismo, no se contradice con los demás y entra en relaciones diversas con ellos sin perder por ello su identidad. A la «cosa ahí» interpretada *en tanto* que elemento de ese mundo —por tanto, poseyendo esos caracteres—, decimos que es un *ente*, y lo que en cada una de ellas aparezca como idéntico, etc., lo llamamos *ser de ese ente. Da la casualidad* de que aquellos caracteres de los *entes* coinciden con los caracteres del extracto sensual llamado *lógos* o concepto. Esto hace que nuestro hablar de los entes u *onto-logía* —filosofía, ciencia— sea un hablar lógico. El *lógos* del mito no es «sensu stricto» *lógos*, porque no es hablar lógico o exacto, sino que la mitología es «ganas de hablar», aunque, cierta-

(1) Véase *Ideas y creencias* en *Obras Completas*, t. V.

mente, unas maravillosas «ganas de hablar»; tanto que, es puras «ganas de hablar» sobre lo maravilloso como tal (1). Con esto basta *para nuestro tema presente.*

Vese en lo dicho que la transformación de extracto sensual ABCD en *lógos* del ser de una cosa, en noción, concepto, definición y principo es también una nueva función, o cargo, o magistratura que le sobreviene, pero no modifica lo más mínimo su contenido, no le hace ser distinto de lo que era cuando en la humilde y sensual sensación e imaginación lo fijamos, abstrajimos y extrajimos. Llegamos, pues, al concepto y al principio sin que intervengan más que estas tres actividades mentales: la sensación-imaginación, la atención-desatención y la comparación. Pero de estas, atender y comparar hemos dicho que eran como mecánicas y no primariamente inteligentes, puesto que no hacen sino operar sobre lo entendido en la sensación. De modo que la única actividad originariamente inteligente, el único «hacerse cargo» o «darse cuenta», es la sensación, sobre todo liberada en forma de imaginación (2). Aristóteles establece una facultad suprema de la mente que está encargada de hacerse cargo, de darse cuenta, de tomar contacto o «tocar» —θιγγάνειν, *thingánein*— lo inteligible —νοητὸν *noetón*—: es la razón, inteligencia o νοῦς *(noûs)*. «La inteligencia se hace uno con lo inteligible cuando lo toca y así lo entiende» — νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν ὥστ ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν — (3). Pero el famoso *noetón* o inteligible no consiste en más que aquel primitivo extracto sensual o imaginación. De donde resulta que la inteligencia no entiende nada nuevo que no hubiese ya entendido la sensación. Por eso dijimos que era esta el primer *contacto* de la mente con la cosa. Mas ahora resulta que es también el último, y por tanto el único, lo que obliga a Aristóteles a emplear, refiriéndolo a la relación entre la inteligencia y lo inteli-

(1) Que yo llame a la Mitología «ganas de hablar» no es ganas mías de hablar, sino que es el término con que Aristóteles mismo designa un decir que no es ni verdadero ni falso, que es lo que es la Mitología. Es el λόγου ἕνεκα λέγειν, que significa «hablar por hablar» u «orationis gratia», como traduce Bessarion. «Plaisir de parler», vierte Tricot. (*Metaph.*, IV, 7, 1012 a 6.) Recuérdese que Bergson atribuye la «fonction fabulatrice» de que proceden los mitos al *homo loquax.*

(2) El texto canónico en que Aristóteles declara tener la sensación como objeto *lo que va a ser un «universal»* es este: καὶ γὰρ αἰσθάνεται μὲν τὸ καθ'ἕκαστον, ἡ δ'αἴσθησις τοῦ καθόλου ἐστίν, οἷον ἀνθρώπου, ἀλλ' οὐ καλλίου ἀνθρώπου. (*Analíticos segundos*, II, 19, 100 a 17.) Aunque le falta una última punta, es magistral el comentario de Santo Tomás: «*Sensus est quodammodo et ipsius universalis*» y lo que sigue. (*In post. Anal.*, II, 19, lec. 20).

(3) *Metph.*, XII, 7, 1072 b 21.

gible, la misma metáfora que empleamos para la sensación: *contacto*. Ahora comprendemos toda la ejemplar coherencia del pensamiento aristotélico cuando repite, sin cansarse, que la inteligencia no puede entender, no puede pensar, sin imágenes (1).

Es cosa notoria que Aristóteles depacha en unos cuantos párrafos del tercer libro *Sobre el alma* la definición de sus conceptos de inteligencia pasiva y activa, o agente, y que estos párrafos son ininteligibles hasta ahora. El texto del tratado *Sobre el alma* es de los más desalmadamente tratados por la suerte. Pero además de esto hay para sospechar que Aristóteles se atropelló aquí por querer acordar su psicología, que es una ciencia natural, con su teología y su ética. Por supuesto, que este deseo de acordar aquella con estas disciplinas no era arbitrario, sino, por el contrario, inspirado en un admirable sentido de la *responsabilidad sistemática*, que es la obligación definitoria del filósofo. Para este, el sistema es un deber. En vez de sistema, podemos decir «continuidad». Era necesario establecer la continuidad entre el orden natural y Dios. El hombre está por abajo en continuidad con los animales; estos, con los vegetales; estos, con los minerales. Faltaba la continuidad hacia arriba, faltaba algo en el hombre natural que fuese a la vez algo divino. Aristóteles necesita —aparte otros muchos motivos que como intelectual griego tenía— divinizar el pensamiento, y esto, difícil en los supuestos de su psicología y su teoría del conocimiento, le lleva a una solución violenta, metiendo a última hora, atropelladamente y «desde fuera», un poder en el hombre —el *noûs poietikós*— que en su restante condición no venía previsto y que ha estado a punto de convertir el aristotelismo en panteísmo. Pero la verdad es que el *noûs* o Inteligencia no tiene nada de divino que no lo tenga ya la sensación. La metáfora del Estagirita que pinta al intelecto agente como una luz, no es apenas metáfora, porque significa el poder de hacer manifiesto el sentido de los conceptos; esto es, que nos demos cuenta de ellos, que entendamos lo que hay que entender —como la luz hace manifiestos los colores de la Naturaleza. Pero el caso es que el contenido del concepto está ya manifiesto en la sensación o intuición sensible, y si no lo estuviera allí, no podía estarlo en ninguna otra potencia mental. De modo que, en absoluto, no es metáfora en cuanto que la luz, la auténtica luz, no

(1) La razón de que Aristóteles llame «contacto» a la intelección de lo inteligible tiene una causa más honda que todo esto y que no era patente al propio Aristóteles, aunque la padecía, precisamente porque le venía impuesta por toda la tradición mental de los griegos. No es posible enunciarla aquí, porque necesitaríamos retroceder a los albores del pensamiento griego.

la metafórica, es la sensación de luz o la luz iluminando que efectivamente nos pone delante el gran panorama de las cosas. Y el *darse cuenta de la luz del día* es la operación más inteligente en este «modo de pensar» (1).

Que no se haya comprendido así todo esto, proviene de una extraña beataría que ha suscitado siempre lo abstracto, como si la abstracción fuera una operación mágica —o por lo menos alquímica— capaz de dar a lo abstraído una nueva naturaleza distinta de la que tenía cuando estaba en lo concreto. Abstraer sería transmutar en el oro de lo abstracto el cobre de lo concreto. Pero ya vimos en el § 9 que no hay tal. Esta beatería hacia lo abstracto se complica con una beatería hacia lo universal, que es el falso universal comunista. No es necesario decir que ambas beaterías, como todas las demás de Occidente, proceden de Platón, que ha sido el Mississipí de la beatería. Con esta nada se consigue y todo se pringa, porque no es buen camino para diferenciar al hombre del animal fundar su discriminación en la capacidad de abstraer y generalizar. Sobre que si fuese esto verdad, quedarían separados el hombre y el animal, lo cual va contra la norma metodológica de la continuidad, que nos aconseja diferenciar sin separar. Este es el uso de Aristóteles, como en grado más consciente lo es en Leibniz.

La intrasparencia de las fórmulas aristotélicas que se refieren a la inteligencia o razón ha dado ocasión a innumerables interpretaciones, entre sí muy divergentes y ninguna satisfactoria en cuanto pretende coincidir con el texto. La expuesta por mí se apoya *a tergo* en todos los textos de Aristóteles, que, como es sabido, son en ese asunto tan contradictorios, y en tal sentido puede valer como una interpretación de ella. Pero sobre esto queda en libertad para no atenerse a lo que Aristóteles creía poder pensar, sino que incluye una crítica donde se intenta mostrar cuál es la forma de la teoría aristotélica, si sus supuestos son pensados con todo rigor y hasta el fin. Sea dicho en descargo de Aristóteles y en demérito de nosotros, sus críticos, que hemos podido aprovechar algunas de las investigaciones más importantes y decisivas que en lo que va de siglo se han hecho en Filosofía, y que se refieren a la abstracción (2).

---

(1) *Tópicos*, II, 7, 113 a 31.

(2) Aludo a los estudios de Husserl citados. Solo que discrepo de Husserl en lo definitivo, pues al cabo de sus admirables análisis sobre la abstracción (la teoría de los todos y las partes, y de los objetos concretos o abstractos), no resulta claro finalmente si la «especie» es o no lo mismo que el «mo-

Mi exposición goza además de excelente respaldo. Coincide en parte con la de Themistio —comentarista del siglo IV d. C.—, que inspiró la de Santo Tomás de Aquino. Según esta, el entendimiento paciente, que es el entendimiento en su sentido más propio y más controlable, vendría a ser una y misma cosa con la imaginación. Pero la imaginación en Aristóteles no se diferencia materialmente de la sensación más que por una razón que no afecta a nuestro asunto; a saber: que la sensación reclama un objeto extramental preexistente, y la imaginación no. La diferencia es muy importante y fértil para muchos efectos, algunos de los cuales el propio Aristóteles no entrevió; pero justamente es inocua y nula para los efectos de explicar la intelección. No podrá decirse que Santo Tomás es un pensador «místico», cuando fue capaz de acostarse a una opinión tan próxima al extremo sensualismo.

Corrobora superlativamente mi interpretación el hecho de que las dos generaciones siguientes de discípulos de Aristóteles fueron entendiendo así la doctrina de este en forma progresiva, hasta llegar a lo extremo, como si una forzosidad interna residente en aquella,

---

mento abstracto» del objeto individual. (Véase *Investigaciones Lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Revista de Occidente, 1929, II, 115.) Si ante este papel abstraigo de todo menos de su blancura, deja esta automáticamente de ser la blancura de *este* papel, y, por tanto, *esta* blancura, como no se tome el *esta* para sustituir el vocablo inexistente que nombraría el matiz de su blancura ante mí. No se ve qué pueda haber en el acto intencional con que *fijo* la blancura, refiriéndome a ella, capaz de individualizar la blancura. Cae Husserl en la misma complicación que los escolásticos, para los cuales, en definitiva, y por una u otra vuelta, al perder individuación la «especie» (en terminología de Husserl), tenía que cargarse del nuevo carácter de generalidad y, a través de él, de universalidad, siquiera sea *fundamentaliter et in potentia*. La abstracción radical, repito, no modifica lo más mínimo lo abstracto, no lo transmuta a transustancia, y menos aún lo dota de universalidad. Lo único que añade al momento extracto es... la soledad. Pero con esta basta para todas las demás funciones lógicas y ontológicas que va a servir. Coincidiría, pues, con la Escolástica en reconocer dos clases de «especies», la sensible y la inteligible, como si la sensible, en cuanto «momento abstracto», no fuese inteligible y la misma que se va a llamar luego inteligible. No puedo aceptar que *sunt alterius generis* (Santo Tomás, *De Anima*, art. 4). La verdad es que el término «inteligible» —νοητόν— tan desafortunadamente empleado por Platón y Aristóteles, debe ser arrumbado, precisamente para emplearlo en otro sentido mucho más grave y vivaz, precisamente porque hay que resolverse, por fin, a hacer lo que, aunque parezca increíble, nunca se ha hecho, y es preguntarse perentoriamente por qué hay en el Universo algo —sea lo que sea— que nos obligue a llamarlo «inteligible»; por tanto, en qué consiste la inteligibilidad de lo inteligible, *a parte rei*.

superior a inclinaciones y dotes personales, impusiese fatalmente esas consecuencias. En estos primeros peripatéticos se revela la placa del aristotelismo y aparece a la intemperie que Aristóteles, como hombre de ciencia que era *ante todo*, fue un pensador radicalmente naturalista y profano (1). Que un hombre así se haya convertido en el filósofo

---

(1) Digamos brevemente qué es lo que pasa a la doctrina del *Noûs* o Inteligencia en el propio Liceo, y merced a los directores mismos de la escuela, herederos de Aristóteles, en las dos generaciones siguientes.

Teofrasto, fiel trasunto de su maestro, solo encuentra dificultades en la noción de la Inteligencia. Ni se entiende bien en qué consiste la paciente, ni en qué consiste la agente, venida de fuera, ni la relación entre ambas. Considera forzoso, para hacer a la noción de inteligencia congruente con el resto de la doctrina, reconocer en el alma movimiento, es decir, reducirla a la realidad natural o física. Da, pues, el primer paso hacia el extremo naturalismo corporalista, que es la forma clásica antigua del «materialismo». El atomismo fue siempre una forma aberrante en el pensamiento griego. Lo psíquico es aproximado por Teofrasto aún más a lo físico. Por eso hace al alma humana homogénea a la de los animales, de la cual se diferencia solo en grados de perfección. *No cree posible distinguir entre imaginación e intelección.* (Véanse reunidos los textos principales en Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 1921, IV, págs. 847-851.) Mientras tanto, Aristoxeno reducirá francamente el alma a una armonía resultante entre las funciones corporales.

Dicearco, condiscípulo de ambos, insiste en que la llamada alma se reduce a una armonía entre los elementos corporales —calor, frío, humedad, sequedad—. Por tanto, que μὴ εἶναι τὴν ψυχὴν (no existe el alma). Es esta ἀνούσιος (irreal, insustancial). No es nada aparte y distinto del cuerpo. Niega la inmortalidad. *No hay una parte superior del alma —la racional o noética— diferente de las sensaciones.* (Siebert: *Geschichte der Psychologie*, 1884, t. II, 164. Cita a Lactancio, *Inst.*, VII, 2, 13.)

A Teofrasto sucede en la dirección del Liceo, Estratón. En él ha avanzado mucho más el naturalismo corporalista. Toda causa eficiente es inseparable de la materia, y en tal sentido es material. Por tanto, el alma, las funciones psíquicas, son movimientos en la materia, tanto la sensación como la intelección. No hay ni que hablar de una parte del alma —la Razón— distinta y separada del cuerpo. El alma es, pues, una capacidad *del* cuerpo.

Pero lo más interesante y decisivo en que termina todo este proceso es la idea de Estratón según la cual, inversamente, la sensación implica inteligencia, de modo que es desde luego la función psíquica esencial. No tiene sentido distinguir entre razón y sensación. No hay sino *una* función noética, que es el «hacerse cargo» o «darse cuenta». Los sentidos diferentes y la intelección se reducen a particularizaciones de esa función única en virtud de la particularización de los objetos. Por eso dice de él Tertuliano en *De Anima*, 15, que con Dicearco «*abstulerunt principale, dum in animo ipso volunt esse sensum, quorum vindicatur principale*»; que es exactamente lo que arriba ha sostenido llamando a la sensación en Aristóteles, la función noética fundamental. Porque ahora aparecerá claro que mi tesis no consiste

oficial del catolicismo es uno de los hechos más extraños, más confusos de la historia universal. Con decir lo cual no se mengua un ápice a la exuberancia de su cinglado genio (1).

---

en afirmar solo que en Aristóteles la Inteligencia se reduce a la sensación› sino, a la vez, que la sensación se reduce a la Inteligencia *.

No he querido antes tomar en cuenta que la Inteligencia en Aristóteles tiene aún otra función que es constitutivamente opuesta a ver lo universal; a saber: el *noûs praktikós*. La «razón práctica» está encargada de entender, de *ver* el caso singularísimo. Así formalmente en la *Eth. Nic.*, 1143 a 36: καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων και τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστί. Esta razón singularizante es estimativa; distingue lo mejor de lo peor para decidir nuestras acciones. Pero es el caso que esta función es encomendada en los animales a la sensación, y el *passus* donde lo dice Aristóteles (*De gen. anim.*, I, 23, 731 a 24) es el antes citado, donde declara por ello que la sensación es un modo de conocimiento. (Véase Zeller, *Ibid.*, págs. 915-919.)

Quien al interpretar y calificar el pensamiento aristotélico se salte a la torera el hecho de que fue entendido así por sus discípulos inmediatos, sus sucesores en la dirección del Peripato, es... buen torero, pero mal historiador de la filosofía.

(1) Refiriéndose precisamente a este problema del papel de la sensación en el conocimiento, y el *estorbo* que ella trae para conocer a Dios, dice Gilson: «Ici comme ailleurs, la tentation était forte, pour des Chrétiens, de suivre la ligne de moindre résistance et de chercher dans le platonisme les principes d'une solution. Ce n'est pas ce qu'a fait saint Thomas... Il se déclare d'accord avec Aristote et avec l'expérience pour affirmer qu'en cette vie nous ne pouvons former aucun concept sans avoir eu une sensation.» (*L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932, deuxième série, pág. 44.) Siento gran estimación por M. Gilson, cuya obra, en tanto que expositiva, me ha enseñado no pocas cosas. Mas en la coyuntura presente preciso es declarar que el señor Gilson no nos ilumina nada con este modo de justificar el aristotelismo para el catolicismo, porque ni vemos que ser platónico represente *faena* más fácil que ser aristotélico, ni, sobre todo, podemos admitir que se tratase para el cristianismo de un dilema inextensible, en virtud del cual los cristianos o tenían que ser platónicos o aristotélicos. Es este un dilema arbitrario, como lo demuestra el simple hecho de que ya en 1300 había nacido Guillermo de Ockam, también franciscano, como Mateo de Aquasparta, y que no es ni platónico ni aristotélico, y que sistematiza el nominalismo, gracias al cual *vive* enérgicamente la «filosofía cristiana» durante dos siglos más, generándose de ella gloriosamente la filosofía moderna. Pero no era tampoco esta la única solución filosófica cristiana. La verdad es que, con estas cerrazones mentales, lo que hubiera sido la auténtica y original filosofía cristiana ha quedado nonato, y con ello ha perdido la Humanidad una de sus más altas posibilidades.

* La manera empleada por Tertuliano para enunciar la tesis de Dicearco es, claro está, inadecuada porque debió tomarla de algún estoico. De aquí que llame al alma y a lo inteligente en el alma *principale* —es decir— τὸ ἡγεμονικόν. La doxografía más directa es Plutarco, *Adv. Colot.*, XIX, 1115; Sexto Empírico, *Adv. logic.*, 1, 349, y *Hypotyp.*, II, 31, Impor-

§ 19

ENSAYO SOBRE LO QUE LE PASÓ A ARISTÓTELES CON LOS PRINCIPIOS

Ahora retrocedemos a la página 155 donde quedamos con las cejas enarcadas ante el hecho de que Aristóteles dedique a lo sumo y en junto una página a decirnos cómo se obtienen los principios (1).

No extrañe la frecuencia con que subrayo que tal autor o tal escuela —o en absoluto el pasado— ha dejado de cumplir una tarea que era imprescindible. No se pierda el tiempo acusándome de que en el queso de Gruyère veo solo los agujeros. Esa atención a deficiencias no es cosa de carácter o propensión; es precisamente un caso particular de una gran tarea nueva que hay que cumplir en el conocimiento del Universo y que en el tercer capítulo de este estudio procuraré definir (2).

Téngase en cuenta la importancia que en este «modo de pensar» tienen los principos. La mitad casi de una *pragmateía* se compone de ellos, porque este método necesita a cada paso agarrarse a un nuevo principio. En él, la deducción es corta de resuello. Son además los principios un saber de mayor calidad que los probados, y de su verdad depende la de estos. No parece, pues, exorbitante reiterar nuestra sorpresa ante la actitud de Aristóteles en su tratamiento de la obtención de los principios, no obstante haber creado toda una ciencia, que es, nada menos, la fundamental, para investigarlos.

Refirámonos primero a los axiomas o principios llamados «comunes». Siendo tan poco numerosos, pudo coleccionarlos, como coleccionó cientos de instituciones políticas, o, para tornar la comparación más apretada, como, según él mismo hace constar, «se tomó gran

---

tantes subrayados en Simplicio, *In Arist. Categ.*, 8 b 25, y Nemesio, *De Natura hominis*, II; Migne, XL, pág. 537.

(1) En los *Analíticos segundos* y en la *Metafísica*.

(2) Capítulo tercero: *El principio de lo mejor*. Véase también en mi discurso sobre Leibniz en la Asociación para el Progreso de las Ciencias, la referencia a la necesidad de una *disteleología*. [Incluido como apéndice en este volumen.]

esfuerzo para reunir los *tópos*». Debió estudiarlos uno a uno, ver en qué mutua relación estaban, si coordinados, si jerarquizados (1). Y sobre todo, debió detenerse más en cómo surgen en nuestra mente y en qué consiste esa extraña verdad que tienen —tan fulminante, tan de pistoletazo— que se llama evidencia. Nada de esto hizo Aristóteles. Antes bien, le hemos visto, cuando se trataba de los axiomas, dejarlos oscilar verticalmente, subir y bajar, de su forma genérica a su forma específica oscilación que me permitió, con vistas a lo que más tarde diré, calificarlos de ludiones o diablillos de Descartes. Ahora bien; mientras domine este «modo de pensar», no se dará un paso más en la cuestión, aunque se hayan fatigado millares de páginas en torno al asunto. Es un buen ejemplo de la ejemplar esterilidad constitutiva del Escolasticismo.

Pero en Aristóteles, sin que sea justificable, es explicable en algún modo. Compárese —dentro siempre de ser insuficiente el cuidado— la atención que presta a los principios que son las definiciones con la mínima que dedica a los axiomas. Proviene, ante todo, de que Aristóteles tiene una idea propia de la definición y de su función en el artefacto que acaba de inventar y de que, justamente, está envanecido: el silogismo analítico. En cambio, sobre los axiomas no tiene ninguna concepción propia, como no sea la inquieta convicción de que debería restringirse su sentido a los «géneros» (= especies nuestras). Esta inopia de ideas acerca de cosas tan importantes como son los axiomas, proviene a su vez de que Aristóteles se encontró con ellos antes de inventar su lógica, y por tanto, de poseer su idea de ciencia *(epistéme)* como prueba analítica (2). Porque antes de ser, como el Diablo, lógico, Aristóteles fue dialéctico. La dialéctica —*Tópicos*, *Refutación de los sofismas* y la primera forma de su *Retórica* (3)— es el primer aspecto que en Aristóteles, todavía académico, toma la teoría del pensamiento o raciocinio. Diríamos que es su proto-Lógica. Allí es donde se tropieza con «noticias o admisiones comunes», con los axiomas.

No podemos desarrollar aquí la diferencia que hay entre la Dialéctica aristotélica y la ciencia o apodíctica, especialmente la Lógica.

---

(1) Solo en *Metaph.*, IV, 3, 1005 b 33, dice que el principio de contradicción es por naturaleza principio de todos los demás axiomas.

(2) En los *Tópicos* van de conserva el silogismo analítico y el apodíctico; pero este no es todavía el silogismo de los *Analíticos primeros*. Esta diferencia nos da la fecha aproximada de los *Tópicos*.

(3) La *Retórica* que poseemos es muy posterior y supone los *Analíticos primeros*.

Es tema demasiado rico y melindroso para que lo abordemos ahora. Baste decir que la Dialéctica no es la técnica de la ciencia. La ciencia es ineludiblemente obra del hombre en su soledad, por la sencilla razón de que pensar — y no solo repetir mecánicamente— que dos y dos son cuatro es faena que no puede hacer sino quedándose solo consigo (1). La Dialéctica es la técnica de la discusión con otros, del diálogo; es pura conversación, es pensamiento socializado. En él, los razonamientos no pretenden ser la pura verdad, sino solo tener de esta una cierta estructura formal. Este razonamiento discutidor parte también de principios; pero estos no tienen por fuerza que ser verdad. Basta que lo parezcan a las gentes, es decir, que sean ἔνδοξοι —*éndoxoi*, opinión— reinantes en la colectividad; por tanto, vigentes, u «opinión pública» (2). La colectividad en que *reinan* puede ser la de «todo el mundo», o bien la de los sabios. En este último caso puede ser, o bien directamente la «opinión pública» de los entendidos, o bien la de un sabio preeminente que *reina* en la colectividad de ellos, que ejerce en esta la función social llamada «autoridad».

La ciencia, germinada en las colonias griegas, se constituye en Atenas. Es hija de la «ciudad». Y Atenas es el Agora, los gimnasios, los *symposios* o banquetes; sitios y ocasiones de eterna conversación (3). Por eso la ciencia tiene que constituirse en Atenas no tanto en la forma de libro como de coloquio, que no es soledad, pero puede engendrarla; es decir, adopta como forma externa, como manera de manifestarse, la que es propia a la «ciudad», y la que es más inadecuada a la ciencia. De aquí el equívoco yacente en su primer nombre técnico, el que tiene en Platón: *Dialéctica*, que significa a la vez «modo de pensar» y discusión, logomaquia. En esta situación platónica se halla aún Aristóteles cuando escribe sus *Tópicos*. Esto no quiere decir que no esté

(1) En la conversación normal, lo que se oye y lo que se dice es entendido solo en su «sentido usual». No solo el vocablo es un uso, y por ello hecho social, sino también su «sentido» o «idea». El sistema de usos verbales que es la lengua responde a un sistema de usos intelectuales, de «nociones» u «opiniones». El uso engendra en el individuo hábitos que son la vida mental mecanizada. La ciencia de los vocablos o lingüística tiene que estar fundada en una previa «teoría del decir». Si no fuese uso decir ciertas cosas no existiría el lenguaje o instrumento mediante el cual las decimos. Espero llevar esto a alguna claridad en mi libro *El hombre y la gente*. [En *Obras completas*, toma VII.]

(2) Sobre vigencias colectivas véanse mis *Obras Completas*. [Consúltese el Indice de Materias.]

(3) «Sin 'conversación' en ágora y *symposio*, es incomprensible el griego», dice Burckhardt. (*Historia de la Cultura Griega*, I, pág. 70. Traducción de la «Revista de Occidente».)

ya en posesión de gran parte de su doctrina propia; por tanto, para- o anti-platónica. Pero el platonismo sigue siendo el fondo sobre el cual se mueve y se va destacando.

Platón creía en un único saber que involucra todos — la Filosofía—, y hasta su muerte creyó que ese saber se hace en común, conversando. No es un azar literario que escriba diálogos, ni se debe solo a su afán de proyectar u objetivar la ciencia en la figura de Sócrates, que fue un puro parlanchín, enemigo del libro. Pensó hasta su muerte Platón que la ciencia es una funcón social, y además, una creación colectiva en que interviene toda la «ciudad», si bien necesita un órgano colectivo especial —lo que los romanos llamarían una *socialitas* o asociación— , encargado de su cultivo. *Por esta razón* fundó una *escuela*, y desde entonces, hasta su extinción, la filosofía ateniense conservará esta forma de vivir, de ser, que es la figura social de *escuelas* (1).

Pero Aristóteles era un meteco nacido en la región periférica de la Hélade que menos conocía el gran hecho «ciudad». Estaba, pues, preparado para descubrir, frente a Platón, una gran verdad: que la ciencia es soledad. El propio Platón se veía obligado de cuando en cuando a reconocer que ciertas operaciones intelectuales tiene que ejecutarlas «el alma sola consigo misma». Desde y dentro de esa soledad, el hombre de ciencia trata con los otros hombres de ciencia, muertos o distantes e igulmente solitarios. Todos los grandes libros de Aristóteles comienzan con un diálogo entre él y los otros filósofos «antiguos» o a distancia que con sus doctrinas le plantean cuestiones. Aristóteles discute con ellos el *pro* y el *contra* de cada doctrina. Esto es lo que llama *aporética*, modo, según Aristóteles, con que debe comenzar todo libro de ciencia filosófica. Es el punto de arrancada que toma la ciencia para constituirse y, por tanto, antes de constituirse. La *aporética* es, pues, una conversación discutidora entre solitarios, que tiene lugar dentro de un hombre solo en soledad. Es como una absorción de la sociedad dentro de la soledad, dentro del individuo. El hombre de ciencia parte de las

---

(1) No se trata de suposiciones. Proclo (págs. 16-19, edición Friedländer, que cita Solmsen) dice literalmente que los matemáticos inmediatamente anteriores a Euclides, y que este populariza, «viviendo juntos en la Academia hacían en común sus investigaciones». Son los hombres con quienes Aristóteles ha convivido mientras fue discípulo de Platón. Influyó también en este para la fundación de su escuela el precedente de la asociación pitagórica, que había sido una Sociedad secreta de carácter a la vez religioso, científico y político.

opiniones reinantes —directas o de «autoridades»— *para* llegar a encontrar y decidir los principios auténticos de su disciplina. En esta su primera imprescindible ocupación, la ciencia es Dialéctica, y por eso en los *Tópicos* la ciencia aparece como una especie más del género «conversación». Una vez que el hombre de ciencia ha hallado los principios de su disciplina, despega del plano social, deja de atender y oír a *los demás* y vuela ya en radical soledad.

Tomada en su conjunto la Dialéctica de Aristóteles como realidad histórica, representaría una pseudomorfosis en que el meteco solitario de Macedonia recibe en sí la sociabilidad, que es la sustancia de Atenas, e intenta adaptarse a ella. Por tanto, dos cosas: recepción de lo ajeno y adaptación a ello de sí mismo. Pero Aristóteles tenía demasiado genio original para quedarse ahí. Lo más verosímil es que desde el *primer momento*, conforme va recibiendo el platonismo, se va a la vez adaptando y contraponiendo a él. En los *Analíticos* no hay ya recepción sino en la medida inexorable que nos la impone la ley de continuidad, constituyente de todo lo humano: es una creación máximamente propia, en que el Estagirita arroja su máscara adoptiva —la Dialéctica— como la larva su envoltura (1).

Pero esto fue origen de un gran mal, cuyos efectos se han perpetuado hasta Descartes. Lo hecho, hecho estaba. ¿Cómo rehacerlo desde el nuevo punto de vista? Además, la Dialéctica de los *Tópicos* no era un error: era una insuficiencia, procedente, sobre todo, de que mezclaba cosas muy distintas. Estudiaba el pensar correcto; por tanto, racional, pero no verdadero, solo plausible. Ese pensar no es verdadero, o porque en absoluto no lo es (lo cual no implica que sea falso, sino solo que es problemático), o porque es solo probable, o porque es el pensar verdadero en cuanto que se está formando; por tanto, que *aún* no es verdadero (2).

---

(1) La Dialéctica aristotélica, aunque oriunda de Platón, es ya una concesión al contorno social y acepta la ocupación erística —del disputar por disputar— en forma que su maestro difícilmente hubiera aceptado.

(2) Aristóteles enumera tres utilidades de la Dialéctica: para la gimnasia mental, para la discusión y para las ciencias exactas, esto es, filosóficas. (*Tópicos*, I, 2, 101 a 25.) Esta última utilidad, tan heterogénea de las otras dos, se divide a su vez en dos funciones: una, discutir el *pro* y el *contra* de los problemas como tales —por tanto, de las sentencias problemáticas—, que es la aporética; otra, obtener y decidir los principios de las ciencias, nada menos. Esta disposición de los *Tópicos*, tan crasamente «ateniense», que no nos hubiera sorprendido hallar en Isócrates, pongamos por retórico, presenta una mezcolanza que no tenía arreglo, como no fuera escribir una obra nueva y completamente distinta. A Aristóteles le faltó el humor para

Esta última faena de la Dialéctica es de transcendencia excepcional. Consiste, lisa y llanamente, en dar el método para descubrir los principios. Que aparezca operación de este rango mezclada con las otras, es tan extravagante, que no debemos dudar en atribuirlo a alguna peculiaridad o «secreto» del hombre griego; por lo menos, del ateniense. *Cuando un acto que no es singular y de un solo individuo, sino surgente con frecuencia normal en un pueblo, nos parece extravagante —esto es, ininteligible—, debemos pensar que se trata de un supuesto fundamental que actúa basicamente en ese pueblo, que es un preconcepto radical de que sus hombres viven, y que, por lo mismo, es para ellos la cosa más natural y evidente del mundo.* El alma de un pueblo está hecha de esas cosas «ininteligibles» para los demás. El convoluto de ellas constituye concretamente— pues se pueden reducir a precisas listas— la helenía, la romanía, la españolía, la castellanía, la vizcainía, etc.

Los *Tópicos*, pues, obra en sí misma maravillosa, fueron probablemente causa de que Aristóteles no tratase nunca a fondo el problema de cómo se obtienen los principios axiomáticos, y en ninguna parte de su obra —que yo recuerde— distinga su función en el conocimiento del que tienen las definiciones. Se contenta con oponerlos a estas en cuanto que son *comunes*. Pero ya hemos visto que precisamente para él tampoco lo son, sino que tienen que contraerse al «género» acotado por las definiciones.

Mi hipótesis es que Aristóteles tuvo su primer encuentro enérgico y vivaz con los axiomas cuando coleccionaba sus «lugares comunes» y se le presentaron juntos y confundidos con las *éndoxoi* u «opiniones reinantes». De aquí que la palabra «axioma» aparezca muy pocas veces en aquella obra, y aun estas en su última parte.

En los capítulos X y XI del segundo libro, Aristóteles expone el «*tópos* o lugar de la similitud» y el «*tópos* o lugar de la añadidura». Se habla allí del más y del menos; pero no referidos a la cantidad, sino a la cualidad. Por eso no se habla de igualdad, sino, más genéricamente, de similitud. Pero el caso es que, disfrazados con este aspecto cualitativo, reconocemos allí varios de los axiomas de Euclides. Su expresión es tan genérica que estos «lugares» (1) podrían servir

---

emprenderla. Ya en 1833, Brandis sostiene «dass die Topik anders ausgefallen sein würde, wenn Aristoteles nach vollendeter Analytik sie ausgearbeitet hätte». (*Reihenfolge der Bucher des Organons*, 252 y sig. Citado en Mäier, *Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2-78, n. 3, 1900.)

(1) Por ejemplo, 115 a 17. La Dialéctica es una teoría *formal*, como la Lógica; pero como es la parte de la doctrina aristotélica menos estudiada, ni se ha esquematizado su estructura ni se ha comparado su formalismo con el de la Lógica.

para *deducir* de ellos los axiomas euclidianos. Nada de esto, sin embargo, transparece ni remotamente visto en el texto de los *Tópicos*. Es en otras obras posteriores donde averiguamos — y aun esto no muy expresamente dicho— que la averiguación de los principios es faena del pensar dialéctico apoyado en la sensación. La cosa es enormísima; pero no por ello merece a Aristóteles ninguna reflexión especial.

Es enorme que los principios del pensar exacto provengan de un pensar inexacto, como es el dialéctico. La dialéctica es el reino de la inducción, es decir, la experiencia y la analogía. Adviértase que la analogía es para Aristóteles un pensar de segunda clase, un *Ersatz* del auténtico: no nos da la verdad sobre el Ser, sino que nos proporciona solo un «Ser —algo así— como». Anda muy próximo a ser un pensar metafórico, y nada más. Conviene subrayarlo aquí, porque en seguida vamos a ver cómo para Descartes el pensar analógico es el auténticamente lógico y exacto. No cabe peripecia ni vuelco mayor. La modernidad invierte el «modo de pensar» tradicional (aristotélico-escolástico) poniéndole los pies para arriba y la cabeza para abajo. Al hacer esto cree poner las cosas en su sitio, porque, a juicio de los modernos, los aristotélico-escolásticos pensaban con los pies. Eran incapaces, fuera de la lógica formal, de constituir una teoría deductiva que lo fuese en verdad; por tanto, eran incapaces de pensar exacto. Y esto, porque eran empiristas, sensualistas. Por eso pensaban con los pies y no con la cabeza; es decir, que lo que llamaban cabeza, al ser empiristas, eran unos pies. En nuestro tiempo se ha olvidado excesivamente que la línea de pensadores Descartes- Leibniz-Kant fue un combate apasionadísimo contra el sensualismo y el empirismo.

Experiencia, *empeiría* —ἐμπειρία—, es una palabra que en griego, como en latín, *vive* de la raíz *per*. Los vocablos, como las plantas, viven de sus raíces. En las lenguas germánicas existe igualmente *per* en forma de *fahr*. Por eso, experiencia se dice «Er-*fahr*ung». Esta raíz pertenece a un «campo verbal» y a un «campo pragmático» correspondiente sumamente curiosos (1). Existe en armenio y en sánscrito. Es, pues, una vetustísima palabra indoeuropea que expresa una vetustísima vivencia. Meillet y Ernout, de insuperable rigor lingüístico-fonético, son poco avizores para las etimologías. Estas reclaman, junto al saber fonético, un sentido semántico, y este último es un talento filosófico que, como todos los talentos, se tiene o no

(1) Véase en mi próximo libro *Comentario al «Banquete» de Platón*, el capítulo donde expondré mi «teoría de los campos pragmáticos y los campos verbales». [Se publicará en *Obras Inéditas*.]

se tiene. El método etimológico rigoroso consiste en la conjugación de dos puntos de vista completamente distintos entre sí pero que nos permiten crear dos series de hechos, las cuales tienen que ser paralelas. Una es la serie de fonemas que a lo largo de milenios ha ido produciendo una raíz; es la serie fonética. Otra es la serie de situaciones vitales que esos fonemas han ido expresando: las significaciones; es la serie semántica. Esta es la decisiva. La serie fonética tiene en este método, sin embargo, un papel *imprescindible*. El carácter de ley casi física que posee la ley fonética es un instrumento de rigor que nos permite controlar —desde fuera de ellos— nuestros razonamientos semánticos; es su garantía.

Ernout-Meillet hablan de la raíz *per* en el vocablo *peritus:* qui a l'expérience de; d'où «habile dans» (1). Es el experto y a menudo con sentido pasivo de «éprouvé» (probado, maltrecho por los casos de la vida). El grupo más próximo —añaden— es el griego en torno a πεῖρα *(peîra)*, que significa «prueba, ensayo», que tiene su correspondiente germánico *fara:* «action de guetter, danger». Y en efecto, inmediatamente antes se han ocupado de la voz *periculum*, donde vuelve a aparecer el *per*, significando primero «essai, épreuve», y luego, «riesgo». Es nuestro «peligro». Nótese que la significación «experiencia, prueba, ensayo» es genérica y abstracta. «Guetter» y «peligro» son más concretos. Lo cual es, con tanta frecuencia, indicio de que esta última significación es más antigua o primitiva.

Y en efecto, *peîro* —πείρω— vuelve a aparecer cuando Ernout-Meillet se ocupan del vocablo *portus* (2), puerto y puerta. *Portus* y πόρος *(póros)* significan la «salida» que, caminando por una montaña, encontramos. Probablemente es más antiguo ese sentido de salida en el «caminar por tierra», que el marítimo. Aquí significa el *paso* en un arrecife y la *entrada* en una ensenada, que por eso se llama *puerto*. El camino que lleva al puerto, *portus* o salida, es el *opportunus*.

Mas con este nuevo estrato de voces y sentidos en torno a *portus*, hemos desembocado en una idea bien lejana de las abstractas y grisientas: experiencia, prueba, ensayo. Por otro lado, hallamos en él el eslabón semántico. La razón semántica (prototipo estricto de lo que yo llamo «razón histórica») es, como toda razón, según Descartes y Leibniz, una «chaîne» entre ese convoluto de abstracción y la vi-

(1) Ernout-Meillet: *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1939, página 756.

(2) No repito aquí lo que sobre la etimología de esta palabra dije en mi *Prólogo a un tratado de montería* (*Obras Completas*, t. VI). Intégrese con aquello lo que ahora digo.

vencia concreta, dramática, de *periculum*. La nueva idea, que va a esclarecernos toda la serie, es que en *per* se trata *originariamente* de viaje, de caminar por el mundo cuando no había caminos, sino que todo viaje era más o menos desconocido y peligroso. Era el viajar por tierras ignotas sin guía previa, el ὁδός *(hodós)*, sin el μέθοδος *(méthodos* o guía).

Los semánticos saben muy bien que el sentido controlable más antiguo de un vocablo no es, por ello, el efectivamente más antiguo, es decir, el (relativamente) «originario». Pero no prestan atención a que ese sentido «originario» perdura latente y puede súbitamente ser entendido en formas más recientes de la palabra, incluso en las más actuales. Es decir, que la raíz de que estas viven, puede, en todo momento y con energía, *revivir*. Con lo que tenemos este hecho paradójico, pero incuestionable: que una palabra puede cobrar hoy un sentido de ella más originario, y por tanto más antiguo, que todos los más vetustos conocidos; es decir, hasta ahora controlados.

Voy a dar un ejemplo de ello que me sirve a la vez para contar cómo vine a aclararme la etimología de todo este «campo verbal», tan importante en teoría del conocimiento.

Leía yo a Paracelso, el mirífico médico, que, como es sabido, era un farsante, pero, a la par, una auténtica genialidad. Su idea —muy típica de estos hombres en que culmina el Renacimiento intelectual (1), por tanto, de comienzos del siglo XVI, mentalidades ambivalentes en que la materia es aún medieval, pero en ella fermentan las ansias *modernas*— su idea, digo, es que hace falta fundar el saber en la experiencia o *Erfahrung*. Pero conforme lo leía caí en la cuenta de que Paracelso usa esta palabra en un sentido que no era vivo en la lengua de entonces —no muy distante del que hoy tiene—, sino en un sentido que él encuentra *reviviendo* en ella; a saber: *er-fahren* es viajar: *land fahren*, andar por las tierras. Hay que fundar el saber viajando, yendo a ver efectivamente las cosas, con los ojos de la cara, allí donde están. La Naturaleza es un «códice» que es preciso leer «peregrinando y vagabundeando por ella» *(peregrinisch und mit landtreichen umkeren)*. *Fahren* significa normalmente en la lengua alemana «viajar», sobre todo viajar en vehículo, sentido contemporáneo nuestro que postula otro exclusivo anterior de viajar a pie. Y en efecto, Paracelso, con el propósito deliberado de emplear un «modo de pensar», un *méthodos*, se puso en camino —en *hodós*— y se dedicó a

(1) Sabido es que el Renacimiento artístico comienza antes y va más acelerado que el intelectual.

viajar para ver. En los viajes, a la vez se arrostran «peligros» de los cuales hay que buscar salidas, *purtus* y *euporías*. En los viajes se ven muchas cosas. Por eso los árabes llaman a sus libros de viajes «libros de andar y ver». El empirismo o experiencia es, pues, un efectivo «andar y ver» como método, un pensar con los pies, que es lo que, según los modernos, hacían los escolásticos.

Ernout-Meillet reconocen que *per* es «atravesar»; en griego πείρω *(peíro)*; en sánscrito, *piparti* («hacer pasar, salvar») y *paráyati* («hacer atravesar»). Por otro lado, *portus* da *transportar*. Falta solo el avance decisivo que es descubrir en *per* el «andar en cuanto viajar», el andar por tierras desconocidas o inhabituales. Esta es la vivencia «originaria» que ordena toda esta galaxia de fonemas y semantemas. Y esta revive después de milenios en el siglo XVI, en Paracelso, cuando en griego y en sánscrito no se conserva ya. Nótese que estos conservan de la vivencia «viajar» solo el momento más agudo o dramático; el «atravesar», el *pasar* por un lugar difícil —difícil de pasar o difícil de encontrar; en suma, «pasar los puertos»—. Es normal esta contracción de un sentido que primero indicaba una realidad total —aquí «andar de viaje»—, a solo alguno de sus momentos salientes.

Nos parece, pues, entrever que los fonemas latinos *per* y *por*, y los griegos περ y πειρ, proceden de un vocablo indo-europeo que expresaba esta realidad humana: «viajar» en cuanto se abstrae de su eventual finalidad, trascendente de la ejecución —por tanto, de trasladarse a un sitio distante determinado—, y toma el viaje en cuanto es *estar viajando*, «andando por el mundo». Entonces el contenido de «viajar» es lo que durante él nos acontece; y esto es, principalmente, encontrar curiosidades y pasar peligros —«prouver et éprouver»—. Al prescindir en la idea de viaje de su término *ad quem* (viaje *a* Roma), queda aquella indiscernible de *errare* y *vagare*, cuyas raíces han sustituido muchas veces a *per*. Así, «*perro*, qui à l'époque impériale remplace *peragro*, *percurro*» (1). ¿No cabe sospechar que el prefijo y preposición *per* es precisamente la vieja raíz *per*? Vagar es, como hoy, en su sentido más antiguo controlado, andar de acá para allá, sin meta predeterminada. En fin, el *fara* germánico, como «guetter», es ponerse junto al *gué*, que es el *guado* italiano y el *vado* español. Pero estos no son sino el «paso», *portus* o *póros* por donde tienen que pasar los que viajan. *Vadus* está también en el germánico *wat* (2).

---

(1) Ernout-Meillet, *Ibid.*, pág. 309.

(2) El peligro incluso en la idea del *gué* pervive en *guet-apens*.

Este episodio lingüístico nos proporciona una comprensión de lo que es empirismo y experiencia mucho más concreta, viva y filosóficamente importante que todas las definiciones epistemológicas que de aquellos términos se puedan dar. Lo que hemos ganado con ello, sin embargo, no aparecerá sino cuando, en parágrafo próximo, tomemos el primer contacto con el «modo de pensar» moderno, que es el que acusa al escolástico de empirismo sensualista, de pensar con los pies.

Mas ya, ahora, va a servirnos mucho.

En el método moderno, la definición de una cosa es lo último a que se llega en el proceso cognoscitivo. En Aristóteles y los escolásticos es por donde hay que comenzar. No es extraño que al moderno le parezca que tienen estos la cabeza en los pies. La definición es para la Escolástica principio, como los axiomas. Nunca, ni Aristóteles ni esta, han sabido discriminar la función de los axiomas frente a la de las definiciones. Se les confunde en cuanto principios, no obstante la patente diferencia de su aspecto verbal mismo.

La definición es principio para el silogismo, para el raciocinio. Es, pues, el principio para la deducción, que es pura operación lógica. Pero ella misma —la definición— no es obtenida por medios lógicos. Quiere ella darnos la «esencia» de la cosa, es decir, aquello en esta de que pueden enunciarse proposiciones con verdad invariable o eterna. ¿Cómo podemos descubrir, detectar ese fondo eterno, «esencial», de las cosas, que no hacen sino variar y desigualarse a sí mismas constantemente ante nosotros? Es el punto decisivo en toda la teoría del conocimiento. De él depende la teoría deductiva que la ciencia es. Pues bien; la insuficiencia del aristotelismo en este decisivo punto es superlativa.

La definición se obtiene por inducción. ¿Y qué es eso? Es observar las cosas singulares que los sentidos nos manifiestan y ver qué regularidad de comportamiento manifiestan. Por ejemplo: es ver si en este caso, y en este, y en este, dos caracteres o componentes se dan juntos en la cosa, si el hablar aparece con frecuencia unido a tener dos pies (1). De *cada una* de las cosas observadas podemos decir que es un bípedo locuaz, porque, en efecto, exhibe estas dos gracias. No tiene duda. Es una observación de varios casos, es una experiencia, y en ello consiste la primera acción del reconocimiento

(1) El ejemplo es imaginario; pero idéntico de estructura es el caso que Aristóteles discute en las *Partes de los animales*, si no recuerdo mal, sobre la correlación entre no tener hiel y larga vida. No lo hago, porque es gramaticalmente más complicado.

inductivo, si bien hasta aquí no tiene nada de razonamiento. Los animales hacen esa misma experiencia. Pero, en vista de ella, ejecutamos un auténtico razonamiento y decimos: si en los casos observados el bipedismo aparece junto con la locuacidad, *en los Casos aún no observados pasará lo mismo*. Es un razonamiento analógico, típicamente dialéctico. Su resultado es un *dictum de omni:* todo lo que es locuaz, es bípedo. Ya tenemos una proposición universal en que se habla de *todas* las cosas que pertenezcan a una clase, a la clase «locuaz», que designamos con L.

Para llegar a ella hemos analogizado los *pocos* casos con *todos*. Se trata de una anticipación nuestra, porque nosotros no hemos observado *todos* los casos, ni podemos nunca observarlos. Hemos, pues, trascendido la experiencia que nos hace conocer las cosas singulares *a posteriori* de verlas. Ahora, anticipándonos a estas, decimos *a priori* que *todas* las L serán B (bípedas). Designemos con el exponente *i* los casos de L inobservados, y con *o* los observados. La operación mental que hacemos es esta: si todos los L^o son B, ¿serán B los L^i? Lo cual tiene la forma lógica de una proposición problemática:

$$\frac{L^o}{B} = \frac{L^i}{XB}$$

Para hacer desaparecer X junto a B, es decir, para poder afirmar que los L^i serán *también* B (esta es la anticipación sobre lo experimentado), hace falta alguna razón, por tanto, algún nuevo principio. El razonamiento inductivo no marcha por sí, no logra concluir en cuanto inducción. Reclama ser completado con algún principio, no inductivo. Si no, tendremos lo que oíamos en nuestra infancia: «Porque una vez maté un perro, me han llamado Mataperros.» Tanto da una que mil veces. La distancia al *todos* que pretende ser *infinitos*, es igual.

La razón de que L^o sean B, es clara: la experiencia. Esta nos ha demostrado que *todos* los L^o iban unidos a B. Este *todos* (los casos observados) es correcto, coincide con su significación. Esos que son tales *todos* se pueden contar; pero el TODOS L^i es un TODOS incontable e incontrolable. No consta de hechos: expresa algo no numérico, sino con carácter de necesidad. La razón de que L^i sean B tiene que ser necesaria. Pero es el caso que siendo la definición principio, no puede ella misma fundarse en un principio. De donde resulta la gran fullería. La definición es arbitraria siempre que es propiamente de-

finición, esto es, que no se refiere a una «realidad simple», suponiendo que la haya.

La experiencia, y, por tanto, la inducción, nos permite solo averiguar que las cosas se comportan frecuentemente de un cierto modo, que *acostumbran* ser así. Esto basta para ciertos toscos menesteres de nuestra vida práctica, que se contenta con conocer las «costumbres de las cosas». Pero si sacamos la experiencia de quicio y afirmamos a rajatabla que los L son B —por tanto, que todo L es B—, hemos exorbitado la inducción, nuestro pensamiento se ha comportado hiperbólicamente, y el concepto de la esencia o definición, lejos de ser un conocimiento, no es más que una «novela de costumbres».

En casos como este, perdidos sin remedio, nuestro querido Suárez suele, como Aristóteles, sacar a la calle el cuerpo de San Isidro para ver si llueve sobre la definición que no encaña. El cuerpo de San Isidro es en este caso el *lumen naturale* o *noûs*. La inducción serviría solo para desbrozar la confusión de las cosas y facilitar la «visión intelectual» de la unidad necesaria que forman los dos atributos L y B. No se nos explica, ni tiene este «modo de pensar» medios para explicarlo, en qué consista esa «visión intelectual», «intelección» fulminante o *lumen naturale*. Es este la *virtus dormitiva* del conocimiento. Lo mismo explica Suárez el fundamento de los axiomas (1).

(1) En recuerdo de la referencia un poco áspera a Gilson (pág. 167) nota 1), y para mostrar que sobre el asunto habría que hablar muy largo trecho, diré ahora que mientras el *lumen naturale* es en Suárez, como en Santo Tomás, un hecho último —y por tanto algo irracional—, constituye, inversamente, para San Agustín un problema tremendo, que se ve obligado, como es debido, a enuclear, constituyendo con motivo de él toda una admirable teoría: el «iluminismo». Luego dirá Gilson que Santo Tomás tomó el camino más difícil y San Agustín el más fácil. San Agustín fue mucho más filósofo que Santo Tomás, como se manifiesta en su resuelto embestir a los problemas últimos. Pero no fue, ni podía ser en su tiempo, un insuperable *administrador* de la herencia filosófica greco-arábiga-gótica, que es lo que fue Santo Tomás. En este sentido sí es comprensible que la Iglesia —no el catolicismo— haya preferido a Santo Tomás, porque la Iglesia es un Estado, y los Estados han preferido siempre, con cierta razón, los buenos administradores a los genios. Los genios son siempre perturbadores y peligrosos. Toda gran creación es por su reverso un cataclismo. Prueba de ello la primera creación: la de los ángeles. ¡Buena se armó! Hay tal vez otra razón más sustancial para el tomismo de la Iglesia, que es esta: al cristiano no le interesa, como es natural, la filosofía. No la necesita como filosofía. Pero sí le interesa «hablar de Dios»: *theologeîn*. Ahora bien; para hablar hace falta una lengua, un sistema de signos común a los interlocutores. Esto es para el cristiano la filosofía: un lenguaje, un *modus dicendi*, y nada más. La filosofía como conocimiento por sí, como verdad, no entra en

La inducción empírica, hiperbolizada en *un* razonamiento analógico, sería el modo como obtenemos los principios. Mas el razonamiento analógico no se logra; queda sin auténtico fundamento, y para fingirle alguno, se saca el *deus ex machina* del *lumen naturale* o *Inteligencia*. Un «modo de pensar» pretendidamente exacto y deductivo que tan poca pulcritud muestra en la operación intelectual más importante, en la averiguación de los principios, manifiesta así que no tiene el sentido de ellos, y precisamente la multitud pululante de principios con que actúa, quita a estos valor de tales y los pone de tres al cuarto.

Porque al ser ficticio, ilusorio y arbitrario el funcionamiento de la analogía que haría completa la inducción —como es completa en la matemática contemporánea desde Poincaré—, queda solo por toda fuente de los principios el más puro empirismo. Lo que hay de cómico en los conceptos escolásticos viene de aquí; porque son mero resultado de la humilde observación experimental y así estarían admirablemente bien, porque serían siempre reformables en vista de nuevas observaciones, aunque no podrían ser «principios» ni servir para una teoría deductiva. Pero llega la analogía con el fuelle del *lumen naturale*, y los infla, transformándolos en conceptos absolutos, en *dicta de omni et nullo* y las pobres nociones de origen sensual y observativo, sin culpa de ello, a causa de la inflación, se ven obligadas a ser «principios» y a elevarse aerostáticamente como esas toscas figuras de hombres y animales de papel de seda con que se hacen los globos para divertir a los chicos en las fiestas de villorrio. De aquí resultan definiciones como la de que el hombre es un animal racional, no mucho menos impropia que la del bípedo implume, pero mucho más funesta.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, todos los M. Homais, que eran predominantes en la Europa de entonces —y de los que hoy padecemos aún no pocos supervivientes— oponían la ciencia

---

cuestión. La filosofía queda así mediatizada y convertida en mera terminología. Pero entonces es congruente que la filosofía se elija como lenguaje, como medio común de ponerse de acuerdo sobre Dios. En última instancia, aun como conocimiento, toda filosofía queda a tal distancia de su objeto —Dios—, la mejor es de tal modo incongruente con su tema que quedan todas al mismo nivel. Lo que hace falta es que la filosofía = terminología en que se hable sea una para todos y constante, como coordenadas de referencia. Cuál se elija dependerá, pues, de cualidades secundarias; por ejemplo, ser una buena y completa terminología, que es lo que es en los seminarios la filosofía. Todo lo contrario que un sistema de cuestiones; a saber: un diccionario de términos.

moderna, que empieza al fin del Renacimiento, a la que ellos llamaban «seudociencia» aristotélico-escolástica, atribuyendo la defectividad de esta a que no observaba la Naturaleza, como Mr. Pickwick. La imputación es estolidísima. Les hubiera bastado leer las obras del propio Galileo para averiguar que pasaba todo lo contrario, y que eran los escolásticos quienes imputaban a Galileo el no atenerse a las observaciones. La *nuova scienza* de Galileo, que va a ser la Física, *no se caracteriza* por la observación, sino por todo lo contrario, y precisamente, por la inobservación, como veremos muy pronto. Los que observaban, los empíricos, eran los otros. Habida cuenta de tiempos y situaciones, no sería nada exagerado decir que ha sido Aristóteles el hombre que ha observado más hechos de la Naturaleza toda, incluyendo al hombre, sus sociedades y sus creaciones poéticas. Mucho más que Darwin, mucho más que Virchow, mucho más que Pasteur. Pero también los escolásticos, este o el otro, siempre, con frecuencia normal desde el siglo XIV, observaron no poco. Solo los escolásticos ibéricos —de Salamanca, Coimbra, o Cómpluto— no se ocuparon en observar. Porque eran escolásticos póstumos y a trastiempo; escolásticos de los escolásticos, que no es flojo colmo. Esto no quiere decir que, tanto en Teología como en Filosofía, no hubiera entre ellos bastantes testas nobilísimas y egregiamente dotadas. Los individuos no tienen la culpa del destino espacio-temporal en que nacen inscritos. Con cabezas como Fonseca, Toledo, Suárez y Juan de Santo Tomás —solo por citar algunos nombres—, puestas a funcionar en otra dirección, es muy probable que hubiese sido España el pueblo creador de la filosofía y la ciencia modernas. Salvo unos cuantos nombres —como Kepler, Galileo, Fermat, Descartes—, es dudoso que existieran fuera de España hombres tan bien dotados para el pensamiento como los antedichos. No se trata, pues, de escatimar ni un ardite en el reconocimiento de sus altas dotes.

Se trata de todo lo contrario: de simpatizar con su destino fervorosamente, y por lo mismo... llorar sobre él.

En toda la filosofía moderna —más aún: en todo el «modo de pensar» exacto que ha creado la ciencia moderna (físico-matemática)— no se ha dado nunca a la experiencia un papel tan importante como el que reviste en la doctrina aristotélico-escolástica. Y aun puede con toda verdad exagerarse esta sentencia haciendo notar que en Descartes y Leibniz —para citar los dos nombres de más rango en la filosofía moderna y que a la par fueron grandes creadores de matemática y física —es la experiencia la única noción confusa

que manejan. No saben bien qué hacerse con ella, ni qué preciso papel encomendarle en la constitución del saber exacto.

El defecto en el método tradicional es, pues, inversamente, la importancia excesiva e inoportuna que otorga a la experiencia. Este exceso es lo que nos obliga a calificarlo peyorativamente de empirismo. Porque necesitando la teoría deductiva de principios, encargan de proporcionarlos a la experiencia. Y esto es lo que no puede ser, porque la experiencia es el anti-principio. Y si se quiere hacer de la experiencia en general *el* principio del conocimiento, como intentaron algunos positivistas —no Comte—, no será por experiencia, sino en virtud de alguna razón *a priori*.

Revélase con ello la confusa idea que de «principio» tiene este «modo de pensar» y que dio lugar a que tan ásperamente lo combatiesen los modernos. Comienza, según estos, por confundir el *principium essendi* con el *principium cognoscendi*. El caso es que Aristóteles distingue perfectamente entre lo «primero para nosotros» y lo «primero en la realidad». Tiene sus razones, nada desdeñables, para asegurar que el principio en el conocer debe ser el principio en el ser. Perfectamente, dirán a esto los modernos —Descartes, Leibniz, Kant—; pero esto no quita, antes bien pone, que arreglemos previamente las cuentas con nosotros mismos, y puesto que hay lo «primero para nosotros», desarrollemos y analicemos el orden que esto crea, aunque pensemos que es provisorio y que el orden últimamente verdadero es el que comienza con lo «primero en el ser». No vale, una vez hecha aquella admirable distinción, dejarla estar, en vez de irle al cuerpo, de perescrutar por qué la hay y en qué consiste. Aristóteles, según ellos, quedaba obligado a construir una filosofía con doble perspectiva: una, la que desenvuelve el orden del pensar como tal pensar o subjetividad: la figura que el mundo presenta cuando se le ve como mero *ordo et connexio idearum*, a cuyo extremo aparece la necesidad de la otra perspectiva, en la cual se ve el mundo como *ordo et connexio rerum* (1). Esta tarea que Aristóteles vio, pero que dejó radicalmente incumplida, es la que tuvieron que ejecutar los filósofos modernos. Su incumplimiento fue causa de que Aristóteles no tuviese nunca una noción clara de lo que es «principio». La duplicidad de términos que para nombrarlo emplea es reveladora de ello. El principio es ἀρχή *(arkhé)* y πρῶτον *(prôton)*. *Arkhé* es «lo más antiguo» con que comenzó el proceso de la realidad,

---

(1) Es, por ejemplo, lo que hace Hegel en su *Fenomenología de la conciencia*.

el *origen*. Es un término que acaso emplearon ya los «fisiólogos» de Jonia; y aparece cuando se busca la génesis de los fenómenos naturales. Es una herencia de los modos de pensar prefilosóficos —de la Genealogía, de la Cosmogonía—; del mito, en suma, que es una formal *Arkheo-logía*. *Arkhé* es lo «último para nosotros», lo más lejano o distante. *Prôton* es originariamente lo «primero para nosotros», lo más próximo, de que partimos para ir a lo lejano. Puesto que «lo *común* a todas las *arkhaí* es ser lo primero» (1) (se subentiende, en un orden), hay que no quedarse en esta calificación comunista, genérica y abstracta de «principio». Este «hay que», no es gusto mío: es un imperativo que la doctrina aristotélica, como hemos visto, impone, al exigirnos no considerar como «real», esto es, como concreto, sino lo específico, propio *(ídion)*. Dicho en otra forma: entre las cosas o algos que son principio simplemente *porque* son lo primero en un orden, hay que decidirse por una que sea principio en sentido eximio y más propio. En suma: hay que decidirse por *uno* de los dos órdenes —el de las ideas o el de las realidades—, para investirlo con el carácter de *absolutamente* primero. Lo que sea principio en este orden absolutamente primero, será, por antonomasia y *propiamente*, «principio». Ahora bien; al conocer, no está en nuestro albedrío elegir. Porque el conocer es un hacer subjetivo, un hacer nuestro nada más; pero es él el orden en el cual tiene que manifestarse el orden objetivo, el orden del ser (2). Por tanto, *para* un cognoscente es el *ordo idearum* el orden «absoluto». Absoluto no quiere decir que sea el único, ni el más importante o decisivo, sino que el adjetivo va referido *exclusivamente* a la noción de principio. Se trata de decidir qué debe considerarse como «absolutamente principio» o «principio en absoluto», lo cual no predetermina que eso que sea «absolutamente principio» tenga que ser lo Absoluto *simpliciter;* por ejemplo, lo absoluto en lo real o la realidad absoluta.

El concepto *propio* de principio tiene que ser el principio en el orden del conocer. Del sentido que allí tiene procede el que tiene en el orden del ser. Afirmar con respecto a la noción de principio la precedencia absoluta del *ordo idearum* frente al *ordo rerum*, no implica idealismo alguno. Así, Descartes proclama esta perspectiva, y, sin

---

(1) *Metaph.*, V, 1, 1013 a 17.

(2) Empleo aquí los términos «subjetivo» y «objetivo», para ser fácilmente entendido, con el valor que hoy suele dárseles, opuesto al que tenían en el escolasticismo. La inversión de sentido no modifica lo más mínimo la exposición del problema, que hago *desde el punto de vista* aristotélico-escolástico.

embargo, no es idealista. Pero, aun proclamándola, se puede ser aún menos idealista que Descartes, a saber: nada.

La frase de Aristóteles antes citada es un lugar solemne. Léase todo ese capítulo primero del libro V entre los *Metafísicos*, y se verá que ella resume y saca la consecuencia de la inducción enumerativa que precede. Es el término natural, en Aristóteles, del movimiento mental que coagula en una definición. Es, pues, la definición del principio, nada menos. Hemos visto que es aristotélicamente impropia, porque dice del principio lo común y no lo propio. Pero aun tomada como definición abstracta (genérica, comunista), no es feliz. Dice que «el carácter común a todos los principios es ser lo primero de que el ser, o la generación, o el conocimiento, deriva». Sea sincero consigo mismo el lector y pregúntese qué es en esa definición lo que queda flotando en su mente como lo más decisivo del principio. No creo que quepa duda: el momento de primordialidad. El caso es que no puede negarse haber en esa definición un segundo momento: ser aquello *de que* otras cosas advienen. Mas la expresión que con más frecuencia emplea Aristóteles cuando a los principios se refiere, no es un nombre ni un adjetivo, sino una mera pieza sintáctica, una partícula adverbial: ὅθεν *(hóthen)*, «de donde». Principio es «lo de donde...» Pero esta partícula no hace la menor alusión a la idea de primordialidad, sino que, *por el contrario*, enuncia la idea de posterioridad o subsecuencia. Enuncia «algo x, de donde se sigue y». Es una magnífica expresión algébrica, es una función. Una función es una «cosa» para la cual no existe lugar en la lógica de Aristóteles. Pero dejemos este extremo. Frente a la primordialidad, el «de donde» hace manifiesto el momento de subordinación, subsecuencia o posterioridad; es decir, que, según él, el principio no es algo primero, sino simplemente algo a que sigue otra cosa, *de donde se sigue* otra cosa.

En el comienzo de este estudio vimos ya estas dos caras del «principio», inseparables una de otra, pero distinta la una de la otra. Nadie puede pensar la una sin yuxtapensar (1) la otra, y sin embargo, tiene una importancia decisiva que la atención cargue más sobre el uno o el otro momento, hasta el punto de que ya allí pude anunciar que los pensadores se dividen en dos clases: los que atienden

(1) Llamo así a todo «pensar por añadidura» sobre lo que efectivamente se piensa en cada caso. El yuxtapensar puede ser analítico o sintético. Al pensar la derecha, yuxtapensamos analíticamente la izquierda. Al pensar «blancura», yuxtapienso sintéticamente «extensión», porque el color no puede darse sino extendiéndose sobre una superficie.

más a que el principio sea «lo primero» y los que acentúan más que el principio sea «aquello de donde otras cosas se siguen». Ahora cobra aquella afirmación mía un sentido claro, concreto y fértil. Porque a pesar de que Aristóteles nombra el principio mediante la partícula «de donde», la verdad es que lo ve siempre por la cara de su primordialidad. Y esto trae enorme arrastre consigo.

Para entenderlo, imaginemos el caso inverso, con lo que no perdemos ningún tiempo, porque será el caso de Leibniz, y nos ahorraremos luego palabras. Para quien lo más importante del principio es que de él se sigan o saquen consecuencias, tenderá a buscar como tal principio conceptos o proposiciones de que, en efecto, se deriven *muchas* otras verdades. A ser posible, que se deriven de él todas las verdades de una ciencia; más aún: a soñar con que puedan derivarse *todas* las verdades de todas las ciencias de un número mínimo de principios; a que haya, pues, no muchas ciencias, sino una sola, una «Science universelle» o «Mathesis universalis». En esta tendencia va anejo al principio el ser lo más general posible. El principio así es, *a nativitate*, principio sistemático o de todo un sistema. No podrá admitir que haya principios *propios*, esto es, «idiotas», porque entonces se corre el riesgo de que haya casi tantos principios como cosas, y el conocimiento se convertiría en una reduplicación de lo real, con lo que resultaría inútil y sin sentido (1). Mas —como tiene perfecta razón Aristóteles— al reclamar el principio *propio* frente al principio que enuncia solo la generalidad de lo *común*, quiere decirse que esta otra tendencia llevará a descubrir una *generalización que no sea comunista*. De modo que, paradójicamente, acontece que quien en el principio atiende menos al momento de ser «lo primero», es el que no reconocerá como principio sino lo que sea en sentido absoluto primero. No tendrá que recurrir, como Aristóteles y los escolásticos, a distinguir entre *principios* de infantería y *primeros* principios de artillería, expresión superfetatoria y redundante, que, por sí y sin más, denuncia una insuficiente noción del principio. En fin, al encontrarse con que la tradición —que es la aristotélico-escolástica— ha hecho pulular como hongos los principios en la ciencia, prodigándolos, no obstante la navaja barbera de Ockham, establecerá este principio: es preciso intentar demostrar los principios. Claro está: para que dejen de serlo en el sentido de verdades *per se notae*. Y esto, precisamente, es lo que dice Leibniz.

---

(1) Y en efecto, a este extremo llegó Duns Scoto con su *haecceitas*, en que la cosa individual se convierte en principio, y al hombre Sócrates acompaña su sombra formal, la *Socratitas*.

Estas resoluciones respecto al papel del «principio», que hemos construido *a priori* de la simple tendencia a anteponer y preferir el momento de subsecuencia en la noción de principio, son, una tras otra y punto por punto, las actitudes características y nuevas en la historia de la Filosofía que van a constituir el *principialismo* de Leibniz.

Si el lector se ha sentido en despiste desde hace muchas páginas, no viendo claro por qué le hacía yo entrar en tantos y tan varios temas, espero que ahora reconozca cómo eran todos imprescindibles si queríamos llegar a una comprensión efectiva y dominadora del asunto titular que informa este estudio. No es que con lo dicho hasta aquí hayamos logrado ya esta; pero sí estamos ya en el nivel y en el comienzo que permite lograrla.

Deberíamos cerrar todo este largo viaje que analiza pacientemente el «modo de pensar» tradicional y el sentido de la teoría deductiva en la doctrina aristotélico-escolástica, llevando las cosas a su última crisis; a saber: formulando en expresiones rigorosas y escuetas por qué, en vista de cuanto hemos dicho, un pensar cosista, comunista, sensual e «idiota» no puede tener una idea clara de lo que es un principio, y por ello es incapaz de constituir auténticas teorías deductivas, salvo su gloriosa instauración de la lógica formal; o más precisamente dicho: de la teoría del silogismo. Podíamos hacerlo sin más; pero no lo entendería fácilmente todo lector. En cambio, llegará a ello por su propio pie si dejamos la formulación de esa crisis para cuando hayamos entrado bien en el opuesto «modo de pensar» que es el «moderno».

Ahora quiero solo completar la indicación de por qué Aristóteles anda siempre tan vacilante y torpe cuando se trata de los principios *como tales*, y especialmente de los más caracterizados de principios, que son los axiomas.

Dije que tuvo su primera, decisiva vivencia —la más enérgica— de estos cuando preparaba los *Tópicos* y construía su Dialéctica, primera forma de su «lógica». El pensar dialéctico y el pensar científico están allí mezclados. La consideración se mueve por encima de ambos, abarcando por igual a los dos. De aquí que los «principios» en la Dialéctica como tal —esto es, en su nivel de consideración— sean indiferentemente los verdaderos o los simplemente plausibles. Por eso no los llama formalmente principios, sino solo «opiniones reinantes» establecidas y aceptadas. La validez del principio es aquí un hecho social y no íntimo, como va a serlo el auténtico principio científico. De aquí que los axiomas se presenten no más que como

opiniones comunes, como tópicos. No es buen modo de comenzar el trato con los principios. Se comienza por contar con ellos como hechos externos que «hay ahí» en la plaza pública, en la colectividad; pero no se los respeta ni interesan por su excepcional contenido. Son *idola fori*. Nunca, me parece, se curó Aristóteles de esta aventura juvenil, y de ello viene que, salvo dos excepciones, habla siempre de este o el otro axioma ejemplificando y tomándolo por defuera, no yéndole al cuerpo de su *dictum*. Y es curioso que los escolásticos han heredado también este *tic*.

Se dirá que antes de esa aventura tuvo Aristóteles otra mucho más grave y profunda: su recepción del platonismo, y que en ella se embrocó con el más rigoroso pensamiento. ¿Cómo no experimentó allí la pura epifanía de los principios? Pues... ahí está. El pensamiento de Platón es de un gran rigor, y además lleva consigo la demanda de principios en el más alto predicado: de principios generalísimos que lo sean en el más absoluto sentido. Platón no divide *la* ciencia en ciencias. La ciencia para él es una sola e integral. Platón es un cartesiano y un leibniziano *avant la lettre*. Muy bien. Pero el caso es... ¿Cómo diría yo esto? El caso es que Platón no llegó nunca a tener propiamente una doctrina cuajada, precisada en *corpus* de miembros perfilados. *La filosofía de Platón es más bien solo un programa* (1). Era este, ciertamente, tan genial y tan fértil, que, en última sustancia, de él ha vivido hasta la fecha todo el Occidente, incluyendo el Cristianismo por una de sus raíces. Pero esto no quita que el platonismo no sea propiamente una doctrina, sino más bien un *magma* doctrinal. Esto explica el hecho paradójico de que, siendo la tendencia intelectual que más directamente impulsa hacia principios generalísimos, no aparece en Platón ninguno con tal carácter. Aunque parezca increíble, no hay en Platón término para designar una proposición que es principio. Percibía, claro está, la función de este por sus efectos; pero no llegó a tener noción aparte y clara de él. Como esto, repito, tiene un aire de cosa increíble, merece que, aun de vuelo como vamos, le dediquemos un instante de atención.

Platón no ha tenido la fortuna de encontrar ningún hombre digno de él para hablar de él, y esto hace que, a pesar de las cordilleras de libros que sobre su persona y obra se han escrito, está poco menos que intacto y es una realidad desconocida. No se han hecho siquiera ciertas sencillas observaciones, que contribuirían a su escla-

---

(1) Mucho más lo que los *Diálogos* nos comunican de ella, que es solo pedazos, y puntas, y raspas.

recimiento. Una de ellas, que solo enuncio y no desarrollo, es esta: Platón es una sorprendente mezcla de arcaísmo y futurismo, como pensador y como escritor. Aristóteles, en cambio, parece, dentro de la cronología vital de Grecia, representar la «modernidad». Uno de los caracteres del pensador arcaico es que no habla en «términos», que no los forja. Su dicción no es terminología, sino la lengua corriente. De aquí que, en general, sean poquísimos los conceptos de Platón que *andan próximos* a ostentar el carácter cristalizado de «términos». Yo me atrevería a decir que, salvo «dialéctica», ninguno estrictamente. De aquí la dificultad para entender el pensamiento platónico. La terminología, por supuesto, es un cínico *practicismo* típico «moderno».

Platón emplea innumerables veces la palabra ἀρχή *(arkhé)* que es en Aristóteles término para «principio». Pero en Platón no tiene *nunca* valor formal terminológico. Lo usa exactamente como lo usaban los atenienses en el ágora y en su tráfico coloquial. Es inicio, es exordio, es comienzo, es lo primero, es fundamento, es lo antiguo, es el magistrado, etc. Como buena palabra de la lengua viva y común, tiene innumerables reflejos semánticos. En cambio, *jamás* significa con pureza y estringencia «principio». En seguida tendremos la demostración más aguda de esto.

Arkhé —principio— es en Aristóteles, como en toda la ciencia posterior, aquella proposición de que parte el razonamiento. Ahora bien; eso se llama en Platón ὑπόθεσις (hipótesis): suposición, «admisión provisoria de que partimos». Generalmente, esa hipótesis de que partimos es demasiado angosta y problemática. Buscamos entonces otra más amplia, más firme —ἀσφαλής *(asphalés)*—, menos problemática, y así hasta que llegamos a una cuyo servicio como punto de partida para el razonamiento se revela «suficiente»: ἱκανόν *(hikanón.)* Eso era para él lo que nosotros llamaremos principio relativo y ese *es* el único «término» con que Platón suele expresar la función principal. ¡Curioso! Suficiente es la misma palabra que, con sorpresa, hallábamos en la exposición de los axiomas que los Analíticos aportan. ¡Curioso! *Suficiente* es el adjetivo con que Leibniz califica un principio más ostensivamente principio, puesto que consiste en proclamar la necesidad de que haya principios —el principio de la razón suficiente—. Es un adjetivo que muchas veces no emplea porque es una redundancia. Principio es precisamente «lo suficiente». Sobre todo en su doctrina (1).

---

(1) Véase el segundo capítulo de este estudio: «El principio de la razón suficiente».

Se me llamará la atención sobre que he olvidado lo principal: que Platón habla de algo que es aún más que lo meramente suficiente, que es ultrasuficiente porque es ἀρχή ἀνυπόθετος (*Rep.*, VI, 500) *arkhé anhypóthetos*, principio ultrahipotético o no-hipotético. ¿No es esta la expresión más formal que cabe de la noción de principio? No. Es, sí, el nombre que designa la «cosa» principio, pero el vocablo *arkhé* no significa ahí formalmente principio. Precisamente esa expresión es la prueba más vigorosa de lo contrario. Si *arkhé* significase principio sobraba el adjetivo —«no-hipotético». Que este se adjunte a *arkhé* revela que para Platón las *arkhaí* normales eran hipotéticas, por tanto, no propiamente principios. Lo que en aquella expresión, pues, *anda cerca* de ser término formal, no es *arkhé*, sino precisamente «no-hipotético», que significa o, tal vez más cautelosamente dicho, que es «lo fundamental». Ahora bien, este vocablo solo aparece dos veces en Platón, *las dos en las páginas* 510 b *y* 511 b *del libro VI de la República*. Siendo, en efecto, esa voz la que más aproximadamente enuncia la noción formal de principio, que en toda la obra platónica goce solo esa dual aparición, demuestra con arrolladora superabundancia el increíble hecho de que Platón no llegó a tener una noción *clara y aparte* de la función excepcional que en el organismo del conocimiento compete a lo que nosotros llamamos «principio».

Porque aún tendría que añadir algo sobre el efectivo sentido del *anhypóthetos*. Es este, estrictamente hablando, el fundamento último, que no tiene ya tras sí ningún otro en que él se afirme, sino que, al revés, él afirma o fundamenta todo lo demás. Pero no se entienda esto como referido primariamente a la serie de los pensamientos —por tanto, al *ordo idearum*—, sino al orden de las realidades. La *arkhé anhypóthetos* es la realidad de que provienen y en que adquieren su ser las demás. Por lo mismo, sirve secundariamente como principio del conocimiento en la teoría deductiva. Pero la diferencia radical entre Aristóteles y Platón se acusa aquí superlativamente, porque aun tomada esa *arkhé anhypótetos* como principio del conocimiento, no lo es *porque sea evidente* o verdad *per se nota*, sino, al revés, porque de él se sigue o de él podemos derivar todos los demás conocimientos. *En Platón no hay nada, al menos declaradamente, que sea verdad porque pretenda ser evidente*. Ese principio, pues, no se diferencia en cuanto a su carácter de verdad de cualquiera otra proposición verdadera. No es, pues, principio en el sentido formal de Aristóteles. Luego no pudo este aprender de Platón lo que es, a su juicio, principio (1).

(1) Es prodigiosa, casi increíble, la coincidencia entre lo que de *hecho* tomaba Platón como lo que nosotros pensamos claramente con el carácter

Los principios no aparecen como tales sino cuando el pensamiento se formaliza y formuliza, cuando sus articulaciones se aristan, cuando aparece su arquitectura. Ninguna de estas condiciones llegó nunca a tener la doctrina platónica. De modo que, contra lo que podía creerse, su aprendizaje del platonismo, lejos de enfrentar al joven Aristóteles con la gran vivencia de los auténticos principios, de los generales y sistemáticos, le habituó a no percibirlos. Tanto más es de admirar que dé a los que él llamaba principios (por ejemplo, las definiciones) la importancia que al fin y al cabo les da. Mi idea es, pues, que Aristóteles hace por cuenta propia, y más tarde, el descubrimiento de «algo así como principio» —de los principios que no él, sino los escolásticos, llamaron «evidentes», los principios con verdad a boca de jarro (1) e irresponsables, so pretexto de indemostrables— con motivo de su gran descubrimiento, posterior a los *Tópicos:* el silogismo apodíctico *analítico*. Este es una carreta que no puede marchar si no se le uncen los dos bueyes que son las premisas. Estas premisas del silogismo son los principios para Aristóteles. Dado su modo de pensar ontológico, esos principios lógicos lo son porque antes eran ya principios de la realidad.

Dije que Aristóteles no se ha ocupado señeramente *(singulatim)* de los principios, salvas dos excepciones. No podemos cerrar este bosquejo de su «modo de pensar» sin prestar a estas alguna atención.

En el libro IV (Γ) de la *Metafísica* confirmamos que Aristóteles no tenía la conciencia tranquila respecto a su modo de portarse con los principios. Estaban ahí siendo nada menos que cimiento de las ciencias, y nadie se preocupaba de reflexionar epistemológicamente sobre ellos. Este *nadie* era especialmente Aristóteles. Los hombres de ciencia no tienen por qué elucidarlos: sería hacerse cuestión de ellos, y para el geómetra los principios de la Geometría son lo incuestionable. «Había ahí», pues, una realidad —los principios— para hacerse cuestión, de lo cual no existía ninguna disciplina, *pragmateía* o ciencia. Aristóteles, para quien solo existen ciencias en plural, acababa de inventar una más, que como ciencia es una de tantas, pero que tiene la particularidad, precisamente, de la generalidad de su objeto. Mientras las demás atienden a las formas varias de lo Real, esta perescruta lo Real en tanto que real, abstrayendo —en princi-

---

expreso de *principio*, y lo que *hoy* es efectivamente el principio en la teoría deductiva. Lo comprobaremos al hablar del más reciente *axiomatismo*.

(1) «... principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis (Santo Tomás, *Contra gentiles*, III, c. 46; cf. *Summa theol.*, *Prima pars*, qu. 17, art. 3, ad 2; qu. 85, art. 6; qu. 117, art. 1).

pio— de sus formas particulares (1). Y como ninguna cosa puede ser contemplada, «theorizada» —esto es, atendida por ella misma prescindiendo del servicio que nos presta o puede prestarnos—, si no se metamorfosea en Realidad o Ente, quiere decirse que toda comprensión de su particularidad, de su peculiar *entidad*, supone nuestra previa comprensión de lo que es en abstracto ser-Ente. O lo que es igual: que la ciencia del Ente —sin más— tiene que ser la primera. Y siendo la primera, hay apariencia de que competirá a ella el tratamiento teórico de todas las cosas que en algún sentido propio puedan llamarse primeras. Entre estas se hallan los «principios de las ciencias». Y Aristóteles siente entonces resquemor de conciencia por no haberse hecho nunca en serio cuestión de esos principios. Sin razones muy operantes, y aun ahora con prisa, como siempre que habla de los principios del conocer, decide Aristóteles que es su ciencia recién nacida del Ente la que debe ocuparse de aquellos. Anuncia la faena solemnemente, y ponemos el oído atento. No es para menos. ¡Aristóteles va, por fin, a hablar de los principios de las ciencias! Pero una vez más el Estagirita se limita a ejemplificar. Después de declarar que es la *filosofía primera* la ciencia de los principios científicos, no dice ni una sola palabra nueva directa e importante sobre ellos.

En cambio, se ocupa —relativamente— a fondo, de dos principios, solo de dos —el de contradicción y tercio excluso— que parecen ser también principios de todas las otras ciencias, pero que precisamente por su misma generalidad los matemáticos del tiempo de Aristóteles no enuncian. Se los dejan a la espalda, como cosa que va de suyo. En cambio, la generación anterior de los matemáticos primeros, educados o influidos por Platón, comienzan enun-

---

(1) Antes, en su etapa platonizante, había inventado otra ciencia, que se ocupa de una forma *particular* de lo Real, la más decisiva de todas; a saber: del Primer Real, del que todos los demás en cierto sentido proceden, o por lo menos dependen. Este Primer Real, este jefe de fila de los Entes es el Ente Supremo o Dios, y la ciencia se llama *theología*. Al inventar luego la otra ciencia de lo Real en tanto que Real, que posteriormente iba a llamarse *ontología*, se encontró Aristóteles con dos ciencias que en la *serie* de estas tenían que ser primeras: dos πρώτη φιλοσοφία (*próte philosophía)*, una, porque su objeto es el Primer Ente; otra porque su objeto es el Ente en general. Cada cual con justo título, lucharon por la primacía en la cabeza de Aristóteles, y el resultado fue que este se hizo un poco de lío. Las «tabletas» de ambas ciencias se le traspapelaron y entremezclaron y así, mutuamente involucradas, han llegado hasta nosotros con el inexpresivo nombre de *libros metafísicos*.

ciando esos dos principios, por lo menos el de contradicción. En este capítulo tercero del libro cuarto metafísico, Aristóteles somete estos dos principios a la misma acrobacia que hizo practicar a los axiomas matemáticos: los hace oscilar de arriba abajo, como muelles; los convierte en ludiones. Por un lado —aquí más formalmente que en los *Analíticos*— dice que los principios comunes o axiomas valen para todos los Entes (1); pero inmediatamente hace constar que solo se usan contraídos al «género» de que cada ciencia se ocupa. Con lo cual una vez más transfiere de hecho su tratamiento a cada ciencia cuando acaba de decir que estas *no pueden*, no tienen medios para reflexionar sobre ellos.

Ahora bien; los dos principios de contradicción y tercio excluso, generalísimos respecto a todos los seres, son por ello mismo propios, específicos o cathólicos con respecto al Ente en cuanto Ente. Es decir, que son los axiomas *peculiares* de la Metafísica u Ontología (2). Por eso no tiene aquí más remedio Aristóteles que irles al cuerpo y examinar (?) su *dictum* y hacerse cuestión del aspecto que presenta su verdad. Sin esta, el ontólogo no puede dar un paso, y como a ontólogo hay siempre ontólogo y medio, hay señores que vienen, se plantan delante de Aristóteles y se le oponen, no admitiendo así, por las buenas, la verdad de esos principios. Entre esos señores hubo uno que lo era de verdad y en grado superlativo, uno de los señores más señores que han existido en nuestra Vía Láctea, hijo de reyes y rey él mismo: el inmenso Heráclito de Efeso. A él se refiere nominalmente Aristóteles; pero guarda la fina cautela de no atribuirle él

---

(1) *Metaph.*, IV, 3, 1005 a 22.

(2) Tenemos, pues: contradicción y tercio excluso son *principios propios* del Ente, y *por eso* son principios *genéricos* de las demás cosas. Pero esto implica que el Ente es el «género» de los entes. Ahora bien; Aristóteles no admite que el Ente sea género. Su relación con los demás es muy extraña. Cuando una relación es muy extraña —es decir, muy incomprensible para él—, Aristóteles la llama «analógica». Y una vez más tenemos que *todo lo fundamental en Aristóteles es dialéctica* (*Analíticos segundos*, I, 11, 77 a 29.) Me reservo el desarrollo del tema. Lo que aquí quiero subrayar es solo que en este punto de la valencia de la contradicción y el tercio excluso, *tanto* para el Ente *como* para los *entes* aparece muy claro que Aristóteles no vio nunca con claridad la relación en que estaba su concepto del Ente en cuanto tal con los entes o cosas. Y eso no por casualidad, sino por causa eminente, como veremos.

Allí averiguaremos que al caracterizar como analógico el concepto de Ente, Aristóteles tenía y no tenía razón. [Una nota del manuscrito, no desarrollada, decía en este lugar: «Formalización. El ente no es género comunista, sino formalista.»]

semejante opinión, sino cargar a otros con la responsabilidad de interpretar así a Heráclito.

Sobre los capítulos 3.º, 4.º, 7.º y 8.º del libro IV de la *Metafísica* habría que escribir todo un libro; porque esos capítulos son lo principal de la filosofía, ya que se ocupan de sus dos principios axiomáticos. Es inconcebible, ¿no es cierto?, que esta labor de minucioso comentario no se haya cumplido. Pero es un hecho. Un hecho que incluye otro no menos inconcebible. Esta es la hora en que no se ha estudiado la «teoría ontológica o metafísica» de Aristóteles pragmáticamente, es decir, estudiándola en cuanto *pragmateía*, mostrando su anatomía teórica, haciendo ver su estructura de ciencia. Si se hubiera hecho, habríase visto que, sin quererlo, Aristóteles, sin darse cuenta de ello, por la fuerza misma de las cosas, comienza su doctrina con una *axiomática*, es decir, por un sistema de definiciones y axiomas. La exposición del concepto de Ente *qua* ente es una «definición». Los principios de contradicción y tercio excluso son, los dos, axiomas explícitos. Aristóteles no sabe bien por qué se siente obligado a hablar de estos últimos. La razón antedicha de que siendo ellos algo primero tiene que ocuparse de ellos la ciencia primera, es externa y abstrusa. Pero ¿por qué habla de aquellos precisamente en el capítulo 3.º? El anterior terminaba ocupándose de los contrarios. Estos plantean la *disputa máxima* con que comenzó la filosofía, y que desde hacía aproximadamente siglo y medio no había cesado un minuto. Lo real no puede consistir últimamente en contrariedad, como los ante-filósofos pitagóricos, Empédocles, etc., pretendían. Lo Real tiene que ser Uno: Parménides. Entonces no se explica lo Múltiple: Heráclito, Protágoras, Demócrito, Platón, Aristóteles. Lo Real tiene que ser *uno* y *múltiple*, idéntico y contrario. Esto último es lo que dice Aristóteles hacia el fin del capítulo 2.º. Tesis tal no se puede sostener, si no se precisa. En cuanto hay que precisar, que *exactar* algo, aparecen los axiomas. Hay que rigorizar en qué sentido lo Real tiene que ser uno, y en qué sentido, no obstante, puede ser múltiple y contrario. He aquí por qué precisamente a la vuelta de esa esquina, y no en otro lugar, se ve obligado Aristóteles a tratar de los dos grandes principios. Pero esto explica el *sitio*. La razón radical es la otra: que no cabe teoría deductiva si no se comienza con un *sistema de axiomas*. *Velis nolis*, Aristóteles, sin darse últimamente cuenta del porqué, no tiene más remedio que construir la *axiomática del Ente* (1).

(1) En Platón está exactamente la misma formulación del «principio», y surge en el *mismo lugar* con ocasión de sostener alguien que los trompos

Por eso comienza enunciando el principio de contradicción en la forma que se refiere a todo algo. Se trata, por lo visto, de que el Ente no puede, a la vez y en el mismo sentido, ser y no ser, ser tal y no ser tal. Según esta formulación, la verdad primaria de este principio le vendría de la Realidad misma. Aristóteles no dice esto; pero «lo hace». Mejor dicho: tampoco «lo hace» él, sino que, por debajo de su deliberación y percatación, «se hace» en él esa convicción previa y radical de que: 1.º, Real es así —pues ¿cómo va a ser?—; 2.º, que esa es la primera verdad, fundamento y supuesto de todas las demás.

Aquello de nosotros que nosotros no hacemos, *se* hace en nosotros por la *gente* a que pertenecemos, por nuestra colectividad o pueblo. La *gente* es la que hace todo lo que «*se* hace», toda operación anónima. Que Aristóteles no se plantee siquiera la cuestión de si ese principio en su significación *real* u ontología es o no verdad y *por qué*, o cuando menos *cómo*, revela que se trata de uno de esos secretos «ininteligibles» de que está hecha un «alma nacional»; en este caso, la helenía. Como nuestros pueblos heredaron, a través de todo el destino occidental, al pueblo griego, ha sido también, *aunque en forma de herencia y no original*, un secreto «ininteligible» de nuestra «alma colectiva».

Se opondrá a esto que antes de formular el principio —en 1005 b 14 y sigs.— Aristóteles ha anticipado ya la demostración de su verdad, diciendo: «El principio más firme de todos será aquel con respecto al cual es imposible padecer error. Tendrá que ser el mejor conocido, necesario y no-hipotético. Ahora bien; un principio que es necesario aceptar —(ἀναγκαῖον ἔχειν, *anankaîon ékhein*)— para comprender cualquier ente, no es hipotético. Y lo que es necesario conocer para conocer cualquier ente es necesario que se tenga ya conocido de antemano.» Estas condiciones reúne el principio de contradicción; *ergo*...

En estas líneas ilustrísimas todo es sorprendente. En primer lugar, que se *pruebe* nada menos que el principio de todas las pruebas o conocimientos. En segundo lugar, que se pruebe mostrando que es *necesario para probar* = conocer todo lo demás. En tercer lugar, que con esta «prueba» no se prueba que es verdad sino supererrogativamente, que es la *más* verdad de todas. En cuarto lugar, que al probarlo no se pretende probar que su *dictum* concreto sea verdad, sino que es *necesario* que lo sea *para* que haya conocimiento. En quinto lugar, que entonces se le habrá probado como principio del conocer,

con que juegan los chicos están a la vez quietos y en movimiento —quieto, el punto central; móvil, el resto de la esfera—; por tanto, con motivo de la unidad de lo uno y los contrarios (*Rep.*, IV, 437 a).

pero no como lo que se presentó siendo —principio del Ser. Y, por tanto, que no es verdad para el conocer porque lo sea para el Ser, sino, inversamente, que es *principium essendi* porque queda probado como *principium cognoscendi*. Pero menos que ninguno puede para Aristóteles ser este un *principium cognoscendi*, si no es ya antes verdad como *principium essendi*. En sexto lugar, que toda la prueba pende de que tenga que haber conocimiento, cosa sobremanera problemática (1).

Añadamos solo un detalle. El comienzo de esa «prueba» es un alfilerazo al método de las hipótesis que Platón propugnaba; por eso aparece en ella el casi-término *anhypóthetos*, que Platón había inventado, tan nada aristotélico, que solo lo emplea esta única vez. Es un *hápax*. Aristóteles, que ha sido uno de los más altísimos genios humanos, no debía de ser bondadoso. Era un «razonador», y con suma frecuencia los «razonadores» son animales de sangre fría, aviesos. Por *ambas* razones, en todas las revoluciones sangrientas ha intervenido un pasmoso número de matemáticos. Aristóteles pasó veinte años al lado de Platón, y pasó otros veinte pinchando en los ojos a la memoria de Platón.

No vale decir que en esas líneas citadas Aristóteles no prueba el principio de contradicción, porque para Aristóteles probar es cosa muy distinta. En las páginas anteriores hemos visto, en efecto, lo que Aristóteles considera como prueba. Pero aquí no se trata solo de si Aristóteles creía o no que esas líneas eran lo que él llamaba una prueba, sino de si esas líneas, *opine* lo que guste Aristóteles, son o no una prueba. Y no cabe la menor duda de que lo son.

La operación que denominamos «leer un libro» no queda cumplida cuando hemos entendido lo que nos parece haber *querido decir* el autor. Hace falta sobre esto entender lo que el autor *ha dicho sin quererlo decir*, y además, y por último, entender lo que, queriendo o sin querer, con su obra y cada línea de ella *ha hecho*. Porque un libro, una página, una frase, son acciones —voluntarias o involuntarias—. Esta es la auténtica realidad de un escrito, y no la idea de él que tenía su autor. Es menester de una vez liberarse de lo que podríamos llamar el «psicologismo filológico».

Lo que esas líneas nos entregan es algo más importante e intere-

---

(1) Lichtenberg, un humorista alemán del siglo XVIII, entra en una librería. El librero le muestra varios libros nuevos, y entre ellos uno muy voluminoso, que le presenta diciendo: «Debe usted llevarse este libro porque es imprescindible para leer las odas de Klopstock.» A lo que Lichtenberg responde: «¡Bueno; pero... el caso es que yo no leo las odas de Klopstock!»

sante que si enunciasen una prueba pensada como tal por Aristóteles de modo deliberado. Ellas nos manifiestan que, contra toda su voluntad —más aún: en la forma superlativa de la involuntariedad que es «no darse cuenta de ello»—, Aristóteles no tiene más remedio que probar el principio. La mayor de la demostración es la definición de principio: Principio absoluto es una proposición de verdad, improbable con prueba normal apodíctica, no hipotética, sino necesaria. La menor dice: Hay una proposición —la de no-contradicción— cuya verdad es *necesaria para* que existan cualesquiera otras verdades. La conclusión suena: Luego esa proposición es un principio absoluto. Es un silogismo. Que no sea un silogismo apodíctico normal en el sentido aristotélico, no le quita en lo más mínimo su condición silogística.

Pero no basta con hacer ver que un pensador *ha hecho* algo de que no se daba cuenta, es decir, que él no pensaba haber hecho, sino que es preciso mostrar cómo eso que ha hecho se reflejaba en su pensamiento. Porque haber hecho algo sin darse cuenta, no quiere decir precisamente que haya sido hecho en estado de cloroformización. Aristóteles no se da cuenta de que ha probado el principio de contradicción, *porque* acción tal era para él ininteligible. Los principios, a su juicio, son lo que no se puede probar. Además, la prueba que ha ejecutado no es lo que él solía *ver como* prueba. Pero se da perfecta cuenta de que ha hecho algo que le anda cerca, y por eso, unos párrafos después —en la línea 1006 a 4— dirá: «Nosotros acabamos de asumir —νῦν εἰλήφαμεν *(nyn eiléphamen)*— como imposible que el ente sea y juntamente no sea y *mediante esto* —διὰ τοῦτο *(dià toûto)*— hemos mostrado —ἐδείξαμεν *(edeíxamen)*—, que es el principio más seguro —βεβαιοτάτη *(bebaiotáte)*— de todos.» Este es el modo como Aristóteles se representa lo que él mismo acaba de hacer (1).

Es interesante observar el vocabulario empleado. La frase parece escrita en inglés, que es la lengua para no decir lo que no hay más remedio que decir, pero no se quiere decir; la lengua elusiva por excelencia. Nótese: no dice «acabamos de conocer, menos aún de probar, ni siquiera de convencernos o mostrar nuestra convicción», sino «asumir», esto es, «tomar como verdad», «hacernos cargo de que algo es así»; pero como quien al decir esto expresa un hecho y no un derecho, sin, por otra parte, renunciar a que es un derecho firme y ejecutivo. ¡Inglesía típica! (2). Lo propio acontece con el

(1) Se refiere con ello a las líneas antes copiadas y cuanto a ellas sigue hasta el fin del capítulo 3.º, que no hace sino reiterar lo dicho en aquellas.

(2) No tengo a mi disposición ningún buen diccionario griego; pero

otro lugar peligroso. Una vez que ha «admitido» la verdad del *dictum* enunciado en el principio de contradicción, ¿qué cree Aristóteles haber hecho luego con él? ¿Demostrar que «en efecto» es verdad, y no solo «en asumpción»? En modo alguno. Dirá que «mediante esa asumpción ha *mostrado* que es la verdad más firme». Aristóteles, pues, se da cuenta de que ha andado haciendo algo que es una «como demostración». En el vocabulario actuante de Aristóteles se distingue entre δεῖξις *(deîsix)* mostración, «hacer ver», y ἀπόδειξις *(apódeixis)*, demostración o prueba. Pero esa distinción practicada o ejecutada al hablar y escribir no ha sido, que yo sepa, formalizada nunca por Aristóteles en una definición de *deîxis* que nos permita confrontarla con su definición de *apódeixis*. Esto indica que *deîxis* es un vocablo flotante e irresponsable en su decir, que no es, como lo es *apódeixis*, un término. En los *Analíticos primeros* se emplea para denominar la *prueba* que procede de silogismos imperfectos —como lo es el que yo he extraído de aquellas líneas (1)— y la prueba oblicua *ad absurdum*, como la que luego indicaremos. *Deîxis* significa, por tanto, prueba, y Aristóteles, sin quererlo, nos declara reconocer que ha «probado» el principio de contradicción con *prueba directa, aunque imperfecta. Deîxis* es una prueba que no acaba de ser prueba, pero que es una prueba; es una prueba también subjuntiva, de quita y pon, elusiva y eludida, pero una prueba. Es la *mostración* frente a la *demostración*, el soldado ligero frente al hoplita. En ese columpiarse, mecerse y fluctuar del vocablo *deîxis* lo que hay, pues, de precisable es que significa la idea de «hacer ver o constar», «hacer manifiesto», «hacer caer en la cuenta» de algo. Por eso, en la *Retórica* se habla de una «prueba o mostración» —en retórica no hay auténticas pruebas— que consiste en manifestar con gestos —del semblante, de brazos y actitud del torso— un estado de ánimo correspondiente al asunto: tristeza, espanto, alegría. Es lo que Aristóteles llama ἡ ἐκ τῶν σημείων

---

sospecho que εἰλήφαμεν es una forma de λαμβάνειν muy poco frecuente. El subjuntivo es el modo de decir (no solo el modo del verbo) en que nos expresamos cuando «nous ne nous engageons pas». Es el perfecto *modus ponendo tollens*, que quita justamente al poner, que retira lo que avanza y avanza lo que retira. Las Islas Británicas son las islas subjuntivas —las islas del «*wait and see*»—. Y esta es o era su maravilla y su genialidad, como las de la españolía son estrictamente lo contrario. El español comienza por «s'engager, puis nous verrons».

(1) Y es curioso que justamente en ese paso, junto a *deîxis* es uno de los tres o cuatro lugares en toda su obra donde vuelve a emplear el λαμβάνειν con el εἴ subjuntivo. Los silogismos imperfectos son «silogismos presuntos o asumptos».

δεῖξις, la demostración por señales, la demostración que consiste en nna mostración, porque es pura exhibición.

Convenía hacer uso de la microscopia hermenéutica para intentar extraer de esas líneas aristotélicas, tan excepcionalmente importantes, cuanto nos fuera posible de su viviente sangre. Ahora, creo, nos es patente el entrelubricán, el estado crepuscular de pensamiento en que Aristóteles ve lo que acaba de hacer (1).

A esta mostración o «cuasi-prueba» directa del principio de contradicción sigue la conocida prueba oblicua, redargüitiva o elénquica que se nos presenta como «prueba contra el otro», disputatoria y no teorética. Pero en verdad es mero desarrollo de la mostración primera, es decir, de la prueba que he llamado «deducción transcendental». Consiste el desarrollo en hacer ver que *si* no se admite el principio, la palabra no tendría significación definida, sino una significación infinita. «Si la palabra no tiene significación *una*, esto es,

---

(1) Santo Tomás reproduce el texto. Ha recibido la versión εἰλήφαμεν por «accipimus quasi impossibile» y ἐδείξαμεν por «ostendemus». En esto último, que como raíz está perfecto, hay un pequeño error al no advertir que se refiere al pasado, a haberlo hecho ya. No se hace cuestión Santo Tomás de estas líneas. Reprocharle esta carencia sería impertinente, porque para Santo Tomás el texto de Aristóteles no era ni podía ser un hecho humano que sobrenada en la Historia y que es interesante entender en su íntegra realidad de viviente acción que fue. Aún había de tardar cinco siglos en aparecer el «sentido histórico», y con él el interés por la realidad histórica como tal. La actitud de Santo Tomás ante el texto de Aristóteles fue la que tenía que ser y la única posible entonces: una actitud pragmática. Para él se trataba solo de la doctrina, de entender si Aristóteles decía o no la verdad, bien que con el preconcepto de que era el tesoro de la verdad filosófica. Es, pues, natural que no comente unas líneas que, lejos de ser una doctrina, son, dentro del propio Aristóteles, la evasiva frente a una doctrina. Si Aristóteles era incapaz de *ver* en sus propias palabras la importantísima doctrina que, sin quererlo, significan, menos lo podía ver Santo Tomás, que es un receptor, que es el *Angelicus Receptor*, como Ockam iba a ser el *Venerabilis Inceptor*. (Véase *Sancti Thomae Aquinatis in Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Taurini, 1926, pág. 202.) El brevísimo comentario que a estas líneas adjunta se limita aquí a repetir lo que dice Aristóteles inmediatamente antes: 1005 b 26 y sigs.

Permítaseme añadir un recuerdo personal. En mi ejemplar teubneriano de la *Metafísica* encuentro una nota marginal a las líneas ahora interpretadas, escrita por mí con lápiz hace ¡cuarenta años! en un seminario, sobre Aristóteles, tenido entonces en Marburg por Paul Natorp (m. 1924). Dice así: «Según Natorp, aquí hay una pequeña interpolación, porque no es *dià toûto*». Revela esto que Natorp había encontrado, con razón, extraño el párrafo; pero, a la vez, que no tenía la menor idea del problema hermenéutico que ellas plantean. No creo que haya aquí semejante interpolación.

única, no significa nada» de puro poder significar todo, con lo cual sería imposible la conversación. (Nueva «deducción transcendental».) Todo el mundo diría la verdad y todo el mundo lo erróneo. Serían, pues, indiferentes verdad y error. No cabría el más y el menos de verdad.

Lo demás solo tiene interés para la doctrina aristotélica, y son pruebas que dejan frío a quien no es parroquiano. Es preciso que sea verdad el principio de contradicción para que la significación sea *una*, y esto a su vez para que sea posible la «substancia». De otro modo, todo sería accidente. *A la bonne heure.* ¿Y por qué no? La ciencia natural —física, biología— no se ocupa más que de accidentes como tales.

La que había que decir frente a esta magnífica argumentación de Aristóteles solo puede resultar claro al lector cuando hayamos expuesto brevemente el «modo de pensar» axiomático en las ciencias exactas de la actualidad. Mas a fin de ofrecerle desde luego un ligero atisbo y alguna orientación, diré aquí lo siguiente: En efecto, si la palabra no tiene significación *una*, es imposible entenderse, conversar. Ahora bien, acontece que, hablando rigorosamente ninguna palabra tiene por sí significación *una*, antes bien, su sentido es flotante, varía constantemente de persona a persona entre las que conversan, y aun dentro de cada una instante tras instante. Esto quiere decir que, hablando rigorosamente, no es posible entenderse. ¿Cómo se compagina aquello con esto? El principio de contradicción no vale para las significaciones que hay: vale solo para significaciones invariantes, que no hay, y simplemente postulamos como significaciones ideales o como ideal de significación. Esta postulación se precisa en determinadas condiciones del significar, teniendo a la vista las cuales podamos construir ciertas significaciones que se aproximan a la invariación. El sistema de esas condiciones constituye la «exactitud» o «modo de hablar rigorosamente». Pero una de esas condiciones implica que también «hablar rigorosamente» ha de entenderse como aproximado, si bien más aproximado que todo otro hablar. A la luz de esto, la lógica tradicional y casi toda la filosofía del pasado aparecen como invertidas. Se presentan con el propósito de pensar la Realidad; pero resulta que en vez de eso lo que hacían era construir una Realidad; por tanto, engendrar algo ideal mediante definiciones y axiomas, como hoy se construyen espacios de tantas o cuantas dimensiones. Su pensar era utópico, y en vez de conocimiento, era idealizar, forjar *desiderata*. Tomadas así, son coherentes como las metageometrías. Pero entonces hay que traducir su ex-

posición al método axiomático. Así, en este caso de los libros metafísicos aristotélicos, habría que comenzar: Llamamos Ente a aquello que no da lugar, a la vez y en el mismo sentido, a proposiciones contradictorias. Aquí el principio de contradicción no es una verdad evidente que vale para todo algo, sino un axioma arbitrario que determina exactamente el comportamiento de un algo. Lo que tiene de exacto es lo que tiene de engendro arbitrario. Claro que el ente engendrado por los axiomas renuncia a ser por sí representante de la Realidad. Lo que puede pasar es que después encontremos algos reales que con alguna aproximación se comportan al modo del Ente axiomático (1).

Mas con todo esto nos interesa hacer notar que por ninguna parte aparece la menor indicación de en qué consista esa forma de verdad subitánea que se quiere reconocer a este como a los otros primeros principios. No se nos ilustra lo más mínimo sobre en qué consiste, qué aire tiene ese modo de conocer lo conocido *per se*, *per se notum*, aunque se sobrentiende lo que los escolásticos expresarán: que los axiomas se conocen «solum per hoc quod eorum termini innotescunt» (2). Esta fórmula es papaverácea, porque pretende inyectarnos una vez más la *virtus dormitiva*. Decir que conocemos el principio porque al notificársenos o hacérsenos notorios —esto es, conocidos— los términos, estos emanan de sí la verdad de aquel, es, sobre comisión de un *petitio principii*, poner la intransparencia de la magia donde mayor diafanidad sería oportuna. Pero vamos a diferir entrar de lleno en el asunto hasta que encontremos algo parecido en el propio Leibniz, cuando este se esfuerza en dar a la fórmula *algún* buen sentido. Allí será fértil la discusión, porque Leibniz ha hecho un esfuerzo para construir un fundamento a la idea de una verdad que surge por la «simple intelección de los términos». Pero los escolásticos se han contentado con decir eso y con llamarlo «evidencia». En Aristóteles no existe término correspondiente. Parece que fue su discípulo Teofrasto quien le forjó, dando valor técnico al vocablo ἐναργής (3)— visible, patente, claro. Cicerón lo traduce excelentemente con *perspicuitas*. Durante siglos y siglos —todavía en nuestro tiempo— se cree en verdades *evidentes*, sin que nadie, como ya dije, se haya tomado el trabajo de hacernos un poco evidente lo que es esa evidencia. Que sobre el punto más

---

(1) Véase mi estudio *Apuntes sobre el pensamiento* (*Obras Completas*, tomo V.)

(2) Que es lo que dice Santo Tomás al comentar (pág. 201) el capítulo 3.º

(3) Sexto Empírico. (*Adv. Math.*, VII, 218.)

decisivo de todos en el universo de la teoría se hayan comportado así los hombres, indica que anda latente tras ello alguna otra cosa muy distinta de toda teoría y de toda inteligencia.

Hemos dejado, en efecto, para el final lo que es la primera reacción de Aristóteles tan pronto como ha formulado el principio de contradicción. ¡Es algo sorprendente! Porque no consiste en analizar el sentido del principio, ponderarlo, mirarlo por todas sus caras, plantearse acerca de él cuestiones, siquiera sean secundarias y didácticas. Tampoco es, como va a hacer luego, «mostrarlo» y demostrarlo. No; lo primero que hace, apenas lo enuncia, es volverse de espaldas a él y ponerse nervioso, casi frenético, con unos seres irritantes, reales o imaginarios, que tienen la avilantez de poner en cuestión el principio, de andar hurgando en él o francamente de no aceptarlo. Aristóteles pierde la mesura, cosa que rarísima vez hace, porque, como he dicho, es animal de sangre fría. ¿Cómo? ¿Que hay alguien, según se *supone* haber hecho Heráclito, que cree que lo real puede a la par ser y no ser, ser tal y no ser tal? ¡Eso lo *diría* Heráclito —replica Aristóteles—; pero no basta que alguien diga una cosa para que la *crea*! (la piense con creencia o creditivamente). Esto es, que Aristóteles no se limita a declarar que, a su juicio, Heráclito padecía un error, sino que le acusa de decir lo que no piensa, esto es, que miente. Y llama a los demás que duden de ese principio o reclamen claridades sobre él «incultos» *(apaídeusía)*. Y dice que si no lo admiten, no pueden ni hablar, que son unas hortalizas, unos melones —*phytón*— (1). ¡Cuán lejos estamos del elusivo y untuoso subjuntivismo inglés que luego va a adoptar Aristóteles! Porque, nótese, hasta ahora no ha dicho una sola palabra sobre el contenido del principio, salvo enunciarlo. ¡Y ya se enfada!

Es el inconveniente de la «evidencia». Algo es «evidente» para uno —*uno*, como decía siempre el gran pintor Solana, en lugar de yo—; por tanto, es verdad para uno, incuestionable, sin que uno sepa por qué ni cómo es verdad. Encontramos esto en nosotros como un hecho absoluto e inexorable del que no podemos desprendernos; forma parte de nosotros; es, en rigor, como uno mismo. Y uno mismo, el *yo* o persona que cada cual es, tiene también para él ese carácter de hecho absoluto, inexorable e imposible de enajenar o expeler. *Uno* no puede prescindir de *uno*. Nuestro *yo* es nuestro irreparable destino. Pero he aquí que el *otro*, un prójimo, niega eso que

(1) En situación idéntica, cuando expone el principio de su física —que hay un primer motor inmóvil— llamará cuadradamente «imbéciles» ἀρροστία *(arrostía)* a los que pidan aún una razón de su inmovilidad.

para nosotros es «evidente», que es como *uno mismo*, y entonces sentimos la negación del principio para nosotros «evidente», como la negación de nosotros mismos. Nos sentimos «aniquilados». Esto provoca en nosotros una eléctrica descarga emocional de odio y de terror, como si viésemos que alguien nos está quitando la tierra de los pies y nos hace caer en el horror de un infinito vacío, de una pavorosa Nada. Si la «evidencia» fuese una cualidad inteligible e inteligente que el principio posee, no nos enfadaríamos así, no sentiríamos terror y rencor hacia el prójimo que «no cree en lo que nosotros creemos», sino que nos reiríamos de él y nos divertiría deshacer su errónea creencia con razones múltiples y bien buidas. Mas la reacción de Aristóteles, como la de cualquiera en caso parecido, no tiene nada que ver con nuestro lado intelectual y cognoscente, sino que es emotiva, furibunda. El hecho es paradójico hasta no poder más, pues acontece que precisamente cuando se trata del gran principio del conocimiento, la menor reserva u objeción a él hace que los hombres pasen instantáneamente de teorizar al otro polo de sí mismos: a la pasión y la cólera.

Ese hecho tan paradójico es normal en la Historia. Todo el que ha puesto algún reparo o ha negado ese principio, ha encontrado frente a sí, no a uno u otro hombre de ciencia, dispuesto a discutir serenamente con él sobre el asunto, sino a toda la colectividad apiñada en contra de él, señalándole con el dedo, llena de furia y a la vez de secreto pánico, como si fuese un insurrecto, un rebelde, un «enemigo del pueblo», un incendiario, un ateo. Es decir, que la reacción es de tipo social, y aunque se produzca en un individuo, se origina en el fondo «colectivo» de su persona. De aquí que exhiba los caracteres de una protesta religiosa, de un fanático apasionamiento. La religión tiene un lado por el que es «religión de la ciudad», fe colectiva y no individual.

En este momento de su obra, que es la más insigne obra de filosofía, no se comportaba Aristóteles filosóficamente. Los filósofos no se pueden enfadar, porque entonces el orden del Universo se trastornaría y todo andaría manga por hombro. Hay un pueblo que vive en las soledades de Nuevo Méjico y pertenece al conjunto de naciones llamadas por los etnógrafos «Pueblo». Son los Zuñi. Su civilización está toda inspirada en el principio de la dulzura y la serenidad. La Sra. Ruth Benedict ha estudiado su vida, y nos hace saber que en la cultura «zuñi» el orden del universo depende de que sus sacerdotes cumplan estrictamente sus deberes espirituales, y el deber espiritual más importante y primario del sacerdote «zuñi»

resulta que es no enfadarse. Si se enfadase, el mundo crujiría. Y la autora refiere una anécdota que a mí al menos me ha producido verdadera emoción: «Un verano —dice—, una familia conocida me dio una casa para habitar, y a causa de algunas complicadas circunstancias, otra familia reclamaba el derecho a disponer de la residencia. Cuando el resentimiento llegó a su colmo, Quatsia, la dueña de la casa, y su esposo, Leo, estaban conmigo en la sala, mientras un hombre a quien no conocía comenzó a cortar las malezas en flor que aún no habían sido sacadas del corral. Limpiar de pasto el corral es una prerrogativa de un dueño de casa, y por eso el hombre invocaba el derecho a disponer de la casa aprovechando la ocasión para señalar públicamente su pretensión. No entró en la casa ni desafió a Quatsia y a Leo, que estaban dentro; pero cortaba lentamente las malezas. Dentro estaba sentado Leo junto a la pared, masticando pacíficamente una hoja. Quatsia, en cambio, se ruborizó. 'Es un insulto', me dijo. 'El hombre que está ahí fuera sabe que Leo sirve este año como sacerdote, y no puede enfadarse. Nos avergüenza ante toda la aldea limpiando nuestro corral.' Finalmente, el intruso barrió la maleza marchita, miró orgullosamente el limpio corral y se fue a su casa. Nunca se cambiaron palabras entre ellos.»

Aristóteles, en cuanto filósofo, hace mal en enfadarse; pero su enfado repentino nos revela su fondo humano y nos descubre que en él lo humano está mucho más impregnado de lo «colectivo humano» que en Platón. En suma: que Aristóteles era muy «hombre del pueblo». Este tema queda para el tercer capítulo del presente estudio. Ello es que los primeros argumentos de Aristóteles en pro del principio de contradicción no son lógicos ni dialécticos; son agresiones, es decir, son argumentos *hominis ad hominem*, de hombre a hombre. Aristóteles hace de este principio una cuestión personal. Es el resultado inevitable de fundar la verdad en esa «evidencia». No extrañe, por lo demás, hallar ese desmesuramiento nada menos que en los libros *Metafísicos*. Los grandes libros de Filosofía —y he dicho que la *Metafísica* de Aristóteles es, tal vez, el más grande— se diferencian de los Manuales de Filosofía en que en aquellos se encuentran cosas como esta. En los Manuales no hay cuestiones personales. Verdad es que tampoco hay cuestiones.

Aristóteles se enfada precisamente porque la «evidencia» de su evidente principio de contradicción es sumamente problemática y bastante ilusoria. Comenzar la ontología, mediante la cual vamos a ver si podemos averiguar lo que es lo Real o Ente, decretando que este no puede simultáneamente ser y no ser, ser tal y no ser tal,

es teoréticamente arbitrario. Porque aún no sabemos ni siquiera si con nuestro pensamiento podemos llegar a él. La «evidencia», aun en el mejor caso, es pasión subjetiva. Había de ser verdad el principio de contradicción para nuestras dicciones, y no garantizaría ello lo más mínimo que valga para lo Real. A este le trae sin cuidado lo que nosotros pensemos de él. Suárez lo dice muy bien: *Nullius rei essentia consistit in aptitudine ut cognoscatur* (1). A lo mejor, lo Real consiste en ser ininteligible. Por lo menos, hasta ahora se ha portado con el hombre así.

No vale, pues, largar tan alegremente y en fórmula tan confusa y equívoca el principio de contradicción como primerísimo principio de todo. Lo primero que urgiría hacer, fuera dispersar esa fórmula unitaria en muchos principios de contradicción, cada uno con sentido diferente, según el orden de objetos a que se refiere. No está dicho que la estructura de lo Real coincida con la estructura de lo intelectual (conceptos). Platón se tomó el trabajo de suponer que pasa todo lo contrario, contra lo que cree el vulgo, y merced a ello, aleccionado ya por los presocráticos, fundó la Filosofía. Partir, sin más, como Aristóteles, de la opinión contraria, que es la vulgar, revela hasta qué punto Aristóteles es un «hombre del pueblo», tomado por la «opinión pública» anticuada, arcaica, aún inspirada por el mito. No era «ateniense», y en comparación con Atenas, este hombre, que va a ser el más «moderno», tiene un fondo irreductible de «primitivo». Sobre el retroceso que con respecto a Platón y otros hombres de Atica significa en el *fondo de las ideas* Aristóteles, hablaremos más adelante un poco.

Pero aun dentro de lo Real habría que distinguir entre la estructura de la realidad física y la estructura de la realidad «metafísica». Y dentro de la física, entre la estructura de las cosas y la estructura de lo humano. Y dentro de lo humano, entre la consistencia de la vida personal y la consistencia de la sociedad, etc.

Pero dentro de lo intelectual habría que distinguir también los conceptos en cuanto meras «ideas» lógicas y los conceptos en cuanto pretenden ser nociones; esto es, decirnos lo que las cosas son. La diferencia es enorme. Lo primero nos lleva a una lógica indiferente a los valores «verdad y error», a una mera «Lógica de la Consecuencia», mientras lo segundo nos obliga a elaborar una Lógica de la Verdad.

Podríamos seguir todavía un buen rato inventariando distinciones, cada una de las cuales nombra un «universo» distinto. El

---

(1) *Disp.* XL, Sectio III, 11.

principio de contradicción tiene una significación diferente en cada uno de ellos, y en algunos de ellos no es válido. Pero aquí no trato propiamente del asunto, sino que hago ostentación de esa enormidad de problemas para hacerla contrastar con la simplicidad que ofrece en Aristóteles su pretendida «evidencia». No basta decir con cirugía de urgencia, que el Ente no puede ser y no ser al mismo tiempo, o conjuntamente. Bastaría advertir que no todo ente es temporal. Pero, sobre todo, basta con caer en la cuenta que no ya el Ente, sino el *ser* que funciona en esa proposición, no solo tiene la tri-equivocidad que distinguió ya Santo Tomás —el *esse essentiae*, el *esse existentiae* y el *esse copulativum* (1)— sino muchísimos otros sentidos. El *esse* existencial se subdivide en existencia física, metafísica, matemática, lógica, cognoscitiva, imaginaria, poética, histórica. Toda la enorme riqueza de la modalidad «existencia» viene a descargarse aquí (2).

En nada de lo que antecede se trataba de discutir si es o no verdad

---

(1) *In I Sent.*, d. 33, q. 1, art. 1 ad 1.

(2) Al llegar a este punto no quisiera dejar tácita la sospecha de que toda esta furia, desde la alusión al *anhypóthetos*, va en última instancia contra Platón. Era inevitable este ataque cuando Aristóteles acaba de sostener que los contrarios no pueden coexistir en lo Uno. Ello motiva tratar precisamente ahí del principio de contradicción, como observé; pero Aristóteles no podía olvidar que Platón cree en la posibilidad de la coexistencia de los contrarios en el mismo, y, por tanto, no cree —al menos del modo que Aristóteles— en el principio de contradicción. Ya a fines del siglo pasado hizo notar Taylor que el *Parménides* solo se entiende si se interpreta como un ataque a fondo a esa supuesta ley, y en ese diálogo aparece como interlocutor un Aristóteles que Jaeger supone, un poco sumariamente, no representar alusión alguna al nuestro. Aquí se ve cómo, aparte de que Platón no llegó a ver la *función intelectual* que llamaríamos «principio», repugnaba lo que Aristóteles iba luego a llamar así y ya en su tiempo corría, merced a su rigorismo científico, el cual implicaba una extremada cautela. Se olvida demasiado que no estuvo su primer aprendizaje filosófico en Sócrates, sino en la grey de Heráclito.

Platón, en la coexistencia de los contrarios, se refiere principalmente al ser intemporal. Pero demos otro ejemplo de positiva contradicción en el ente temporal, y nada menos que en Descartes. Creo que no se ha reparado en ello, y no carece de interés. En las *Respuestas a las segundas objeciones*, Descartes se resuelve a exponer parte de su doctrina, *more geometrico*, partiendo de definiciones y axiomas. El ensayo es poco afortunado; pero no se comprende cómo nadie lo ha analizado con alguna atención. El axioma segundo reza: «El tiempo presente no depende del que inmediatamente le precede; por ello no hace falta una causa menor para conservar una cosa que para producirla la primera vez.» Heráclito hubiera aplaudido, porque es una de las pocas tesis ontológicas que se han enunciado donde se niega lo

el principio de contradicción. Ha sido forzoso concentrar en él la atención por el simple hecho de que, como vimos, las expresiones de Aristóteles cuando habla en general de los primeros principios o axiomas son demasiado someras para darnos una idea clara de lo que sobre tan decisiva materia pensaba. Solo al enfrentarse con el principio de contradicción (1) nos da ocasión para colegir de su comportamiento lo que para él era un primer principio. Y esto es lo que nos interesaba: no si es o no verdad el de contradicción, sino exclusivamente cómo es verdad para el modo de pensar aristotélico. Y ese *cómo* no podía circunscribirse si no aludíamos a algunos lados problemáticos que en todo caso aquel principio lleva en sí. Nos hemos dejado otros, más graves aún, para cuando volvamos a encontrar el mismo principio en Leibniz.

El resultado de nuestro análisis es revelarnos que frente a los primeros principios hay en Aristóteles dos actitudes. Por un lado llama principio a una proposición provista de una verdad *sui generis*, distinta de la que poseen las demás proposiciones, cuya verdad proviene de prueba. La proposición que es principio tiene verdad propia, esto es, por sí sola. No necesita ni puede haber verdad que la preceda. El principio es, pues, la proposición verdadera, solitaria e independiente. Su verdad brota de ella misma constantemente, se nos impone, nos invade, se apodera de nosotros. Este carácter es su «evidencia».

Mas, por otro lado, es principio aquella proposición «de donde» se derivan otras. Una proposición solitaria, por muy verdadera que sea, no es principio. Para serlo tiene que incoar un orden de verdades que en ella se funda. El principio es principio de la demostración (2), y por tanto, inseparable de las proposiciones que son sus consecuencias. Estas necesitan de él, y él es necesario para que estas

---

que yo llamo «el principio de la inercia ontológica», base del eleatismo, siempre triunfante. Pero acontece esto: si la cosa tiene en el instante 2 que ser recreada, es que había dejado de ser al «concluir» el instante 1. Pero en el instante 1 la cosa existía. Luego ese axioma implica que la cosa en cada instante y durante la *continuidad* de todo su tiempo es y no es. Con lo cual resulta que la idea cartesiana de la «creación continua» coincide con la Realidad contradictoria de Heráclito. Tenga, sin embargo, presente el lector que en Descartes andan todavía confundidas las nociones de continuidad y contigüidad.

(1) Al ocuparse seguidamente del principio del tercio excluso, la discusión es más reducida.

(2) «Llamo principios de la demostración de las "opiniones comunes" *desde las cuales* se hacen ver —δεικνύουσιν— todas las demás, como... que es imposible juntamente ser y no ser.» (*Metaph.*, III, 2, 996 b 27.)

se constituyan. Este carácter de «necesario para» que hace de una proposición un principio, es ajeno al carácter de evidencia.

Si tomamos aisladamente este lado y suponemos a la proposición que es principio valor de verdad, nos encontramos con que verdad significa aquí cosa muy distinta de evidencia, y también distinta de prueba en sentido aristotélico, pues significará «verdad» ser una asumpción de que partimos para deducir de ella un conjunto coherente de otras proposiciones.

Ambos lados aparecen en Aristóteles inseparados, espejándose mutuamente y, cuando contemplamos uno, reverbera en él el otro.

Al final de este estudio quedará transparente por qué no podía menos de ser así, por qué aun en un «modo de pensar» como el aristotélico, que lleva al extremo el carácter evidencial del principio, se siente la necesidad de fundamentarlo como «condición de la posibilidad» de las demás verdades; en suma, del organismo teórico. Tras la doctrina oficial del principio como proposición evidente aparece ya aquí, extraoficialmente, la doctrina opuesta del principio como mera asumpción que necesitamos hacer para deducir un cuerpo de verdades.

Desearíamos poder averiguar cómo este principio era real y concretamente vivido por Aristóteles, cuál era su estricto sentido y de qué manera irradiaba sobre su mente el peculiar carácter de verdad «evidente» que le atribuye.

Respecto a lo primero, no debe desorientarnos el aspecto de ilimitada generalidad que su enunciado presenta. ¿Quiere decir, sin más, que todo lo que hay está sometido a este principio? En su refutación de los heraclíteos que lo niegan, leemos esto: «Aún habría que oponer a los que así piensan que se fijan solo en las cosas sensibles, y aun de ellas en el menor número, y sentencian que el cielo todo se comporta así. Pero solo el lugar de lo sensible que nos rodea experimenta la corrupción y la generación. Mas es ello una porción evanescente del todo, de suerte que fuera más justo absolver al mundo sensible, en gracia del celeste, que condenar este por causa de aquel». Esto indica que hay cosas —las sublunares, sensibles— cuya consistencia es contradictoria. Con ello parece restringida la extensión de la validez del principio, y a la par modificado su carácter de principio en cuanto tal, ya que vendría a significar algo como esto: «No todo lo que hay *es*, si por *ser* entendemos *ser Ente*. Ente es lo que no da lugar a atribuciones contradictorias.» Pero entendido así, el principio adquiere un matiz de exigencia o postulado, y deja fuera el problema de la consistencia de «lo que hay» frente a la con-

sistencia de lo que *es*. Este cariz de postulado es el que va a aparecernos más acusado en casi todos los principios leibnizianos.

Nada más verosímil que suponer a Aristóteles viviendo el principio de contradicción con ese doble cariz, esto es, a la vez como expresión de la Realidad y como exigencia ideal. Todo el estilo mental de los griegos llevaba a ello, pero muy concretamente el hecho mismo que llamaron «filosofía» lo traía consigo desde su iniciación. Comienza esta con Parménides, el primer hombre que se pone a hablar del Ente frente a los que hablaban de los Dioses y los que hablaban de la *physis*, como los naturalistas de Jonia. Siempre los hombres habían buscado, tras las apariencias, ilusiones y errores, la auténtica Realidad. En cuanto emprendía una vez más esa pesquisa, Parménides no hacía nada nuevo. Lo nuevo era aquello que creía haber encontrado como auténtica Realidad, a saber, el Ente. Por Ente entiende Parménides aquello que propiamente, verdaderamente, *es*. Pero esto, sin más, no nos ilumina. Para el mitólogo, para el teólogo órfico, los dioses son también lo que *es*. Para el naturalista jónico, el agua, o la materia indeterminanda, o el fuego, es lo que propiamente *es* bajo la multiforme apariencia de las cosas. Contra todas estas opiniones cierra Parménides en tono, por cierto, sobremanera violento; juzga que nada de eso es propiamente, sino impropiamente. Si buscamos lo que propiamente es, lo hallaremos solo en algo que coincida de modo exacto con la significación «es». Ahora bien; esta rechaza de sí todo lo que signifique, paladina o implícitamente, «no ser». Solo es lo que es, y de lo que no es solo podemos decir que no es. De este modo habremos hablado, habremos pensado exactamente. Esta es la efectiva innovación de Parménides: el descubrimiento de que hay un modo de pensar exacto frente a innumerables otros que no lo son, aunque puedan ser probables, persuasivos, plausibles o sugerentes. Este pensar exacto consiste en que el pensamiento se vuelve de espaldas a las cosas y se atiene a sí mismo, es decir, a las significaciones, ideas o conceptos que las palabras expresan. El concepto o *lógos* —lo pensado, tal y como es pensado— tiene una consistencia precisa y única: «ser» es ser, y nada más que ser, sin mezcla de «no ser». Ello trae consigo que las relaciones entre los conceptos son rígidas, esto es, rigorosas, y por lo mismo se imponen a la mente con un carácter de necesidad que no posee ninguno de los otros modos de pensar. Este pensar exacto, que se atiene a sus propios «pensados» o conceptos, es el pensar lógico o puro que llamaremos *logismo*. Lo más impresionante de él es que, al ejercitarlo, el hombre no se siente libre de pensar así o de otro

modo, sino que se siente forzado por un poder extraño e inexorable a pensar así y no de otro modo. En el estrato de la mitología helénica, donde radican las partes más modernas de la *Ilíada*, aparece ya la *Anánke*, la Necesidad, como el poder sumo que gravita y manda sobre los mismos Dioses. Pero esa *Anánke* mítica era un poder misterioso y transcendente, como todo lo divino, invisible, oculto. Inténtese imaginar la emoción arrebatadora que sintió Parménides al descubrir que dentro de sí mismo realizaba la Necesidad su epifanía, que se hacía patente en la forma de pensar exacto, y, porque exacto, necesitativo o *anánkico*. Por ello, es el vocablo *anánke* uno de los que más se repiten en su poema (1).

Esta aparición de la necesidad en cierto modo de ejercitar el pensamiento, hacía del logismo un fenómeno completamente distinto del pensar vulgar. Es este una actividad subjetiva del individuo humano. Cada cual tiene sus opiniones distintas de las del prójimo. Pero el logismo, merced a su carácter necesitativo, es idéntico en todos los hombres. No es, pues, un pensar proveniente del individuo, aun cuando en él acontezca. Que el *lógos* es el pensar «común» frente al privado, es una de las pocas cosas en que coinciden los dos grandes contemporáneos y antagonistas, Parménides y Heráclito. En el logismo desaparece la subjetividad del individuo, y queda de ella solo la pura aptitud genérica de receptor. Parménides ve en el pensar lógico como una efectiva penetración de la Realidad, se entiende, la auténtica, en el hombre. Deja así el pensar de ser algo subjetivo, y es más bien una desubjetivación del hombre, porque es la revelación en él de la Realidad misma. Ahora bien; revelación es una de las palabras que mejor traducen lo que él, y Platón, y Aristóteles llamaron *alétheia* o verdad. El pensamiento verdadero es verdadero porque deja de ser pensamiento y se convierte en presencia de la Realidad misma. Cuando Aristóteles dice que el alma es la forma de las formas, no hace sino enunciar de la mejor manera posible la misma relación entre *lógos* y Realidad que era para Parménides evidente.

Pero esta cuestión tiene dos lados. Uno es el que acabo de mostrar: Realidad auténtica o lo que propiamente *es*, es lo que el pensar lógico piensa. Bien; pero ¿cómo es entonces esa realidad? Este es el otro lado. La Realidad solo es Realidad cuando y en tanto que coincide con los conceptos. El Ente es *porque es como* un concepto, que en este

---

(1) La acumulación de expresiones místicas en el comienzo del poema nos manifiesta aquella emoción extática.

caso es el concepto *ser*, según va en la proposición (1). De aquí que el Ente tenga como sus atributos constituyentes los que son específicos del concepto en cuanto tal: será uno, inmutable, eterno.

Tenemos, pues, que la filosofía comienza por una sorprendente tergiversación. Parménides proyecta sobre la Realidad los caracteres del pensar lógico; pero hace esto precisamente porque el pensar lógico es para él una proyección de la Realidad sobre la mente humana. De aquí una dualidad radical en el modo de pensar griego, que va a heredar la filosofía posterior; dualidad consistente en que al preguntarse qué es algo, y eminentemente al preguntarse qué es lo Real, qué es el Ente, se exige por anticipado que posea los atributos del *lógos* o concepto, se reclama de ello que posea la perfección peculiar a la idea que es —o pretende ser— la exactitud. Es, pues, a la vez Realidad e Ideal de una realidad, y es aquello porque es esto. Cuando un siglo después aparezca en Platón como lo que propiamente *es* la Idea, y ostente esta como una de sus potencias el don de la ejemplaridad, de ser modelo para las cosas del mundo sensible que propiamente no son, no hace con ello sino verter fuera de sí su condición constitutiva. La Idea, en efecto, *es* porque es como hay que ser para ser ejemplarmente —ὄντως ὂν—. La noción de ser lleva siempre en el griego una connotación de ideal, de suerte que para él conocer es, sin que lo advierta, un pensar que idealiza, que inventa perfecciones (2).

Baste esto para mostrar cómo debemos representarnos el sentido estricto que para Aristóteles tiene el principio de contradicción. Con él, más que hacer patente la efectiva incontradicción de la Realidad, se crea o construye una Realidad que no se contradice. Aristóteles es un heredero del logismo eleático; pero en vez de mantenerse rigorosamente adscrito a él, lo mezcla con su antípoda, el sensualismo. Su concepto es más bien una sensación inductivamente generalizada; mas es el caso que no se atiene a los caracteres de ésta —su variabilidad, su imprecisión, su valor aproximativo, su ilogicidad, en suma—, sino que pretende conservar los privilegios del concepto puro o exacto. No solo es bastardo, sino resultado de una hibridación. Sin duda, la intención de Aristóteles era fecundar

(1) Hasta Aristóteles seguirán confundidos en el *es* proposicional sus tres sentidos de cópula, predicación y existencia.

(2) Aquí me he atenido a la idealización de lo Real que proyecta sobre este la perfección lógica; pero en el griego tiene además otra dimensión ética y estética, de que me ocupo al estudiar *El principio de lo mejor* en Leibniz.

el *lógos* con toda la riqueza de particularidades que ofrece lo sensible, y esto parece implicar que entre las tendencias de su mentalidad había una opuesta a la tradición helénica: una conciencia de que era preciso contrarrestar la propensión a confundir, conocer e idealizar. Pero esta inspiración de su individualidad no era ni lo bastante fuerte ni lo bastante clara para dominar la tradición en que él mismo había sido forjado.

La «evidencia» del principio de contradicción no tiene, pues, nada que ver con las exigencias de una teoría pura. Pertenece a los *idola fori* e *idola tribus*. Aristóteles creía en él con maciza creencia. De aquí el horror y el odio a los que le ponen reparos o lo niegan o lo condicionan. Es el terror y la furia que siente el australiano cuando alguien toca la «churunga» o piedrecilla sagrada a que, en su creencia, va unido su destino. Desde tiempo inmemorial está establecido en su tribu creer en eso. El «churunga» es para él el «principio» que no hay que contradecir (1). No es una teoría inteligible, es una institución tradicional, un modo de la «ciudad» o colectividad en que ha nacido y que desde niño ha visto respetar a todos.

La «evidencia» de este principio es el «churunga» de la colectividad occidental desde Parménides. Es un «arcano ininteligible» fundado en ciertas toscas experiencias intelectuales hechas sobre los conceptos y de ellos transportadas a la realidad. Pero los «arcanos ininteligibles» son, por definición, dioses. El «alma colectiva» se compone solo de dioses. Y los dioses, poderes misteriosos, omnímodos y tremendos inspiran, como es sabido, terror y amor. Porque los dioses tienen siempre dos haces: son favorables y son coléricos, son adversos y son proversos, son atractivos y son terroríficos. Lo santo —como nos hizo ver tan claramente Rudolf Otto— es, a la vez, *mysterium fascinans* y *mysterium tremendum* (2).

Como los hebreos tenían un «ángel de las contribuciones indirectas» hay en Occidente la tradición «evidente» de un dios de la no-contradicción. Por eso, se pone la gente frenética cuando alguien duda de él. Se ha estado desde que nació en esa creencia. La «evidencia» no es un fenómeno noético. El principio de contradicción no nos

---

(1) Según el mayor conocedor de la cultura australiana primitiva, Strehlow, está compuesta esta palabra de *chu-* o *tsu-*, oculto, arcano, secreto, y *-runga*, lo que se refiere a mí, me pertenece. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, t. II, pág. 58.

(2) Refiriéndose a Dios dice San Agustín: «*Et inhorresco, et inardesco.* Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco in quantum similis ei sum.» *Confessiones*, II, 9, 1. Otto lo cita en apoyo de su doctrina.

parece verdad «evidente» porque lo hayamos evidenciado, porque lo hayamos intuido, «mostrado» o razonado, sino simplemente porque lo hemos mamado. Esa evidencia más que de la intelección proviene de la lactancia. En la *Summa contra gentiles*, I, c. 11, Santo Tomás ha visto este tema con toda claridad: «Ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur ac si essent naturaliter et *per se nota*.»

§ 20

BREVE PARÉNTESIS SOBRE LOS ESCOLASTICISMOS

Este era el «modo de pensar» en las ciencias exactas cuando el matemático Descartes emerge. Hemos tenido que dedicar bastantes páginas a aclarar un tanto su sesgo; pero no creo que hayamos perdido el tiempo. Porque la claridad sobre él ganada vale también para la contemplación del nuevo «modo de pensar» por Descartes iniciado. Ahora tenemos un trato habitual e íntimo con ciertos puntos que, sea uno u otro el «modo de pensar», importan esencialmente en toda teoría deductiva. Entre otras cosas, hemos conseguido penetrar hondamente en esas vísceras de la ciencia que se llaman «principios». Esto, recuérdese, es nuestro tema titular, que anuncia la intención de esclarecer la actitud de Leibniz ante las susodichas vísceras.

Es característico de la historia intelectual europea, desde que las nuevas naciones inician su gestación, haber vivido bajo la férula de Aristóteles. Secundariamente reciben otros influjos; pero el torso de la disciplina occidental es la doctrina peripatética. Dentro de ella se circunscribe todo el movimiento de las ideas científicas y filosóficas, lo cual quiere decir que estas se mueven poco y con una lentitud como geológica. Esta parvedad en la marcha y el avance durante tantos siglos, lejos de mermar el interés por los cambios de la filosofía y la ciencia acaecidos durante la Edad Media, nos los hacen aún más sugestivos. No obstante, en este sentido de desplazamiento tardígrado, más lo que en seguida diré, puede decirse que las centurias del Escolasticismo significan una estabilización en el «modo de pensar». Por eso, al exponer este hemos tenido que cargar la mano sobre Aristóteles, que es el hontanar auténtico, la fuente viva y constante que fluye, llevando en flotación todas las doctrinas.

Hablar del Escolasticismo de manera que sea justa, fértil y algo perspicaz, no es tarea para emprenderla de soslayo y conforme se va a otra parte. Aquí, además, estorbaría. Pero conste que es una de las más atractivas que en historia pueden proponerse. Tan atractiva, que es virginal. En la lista, ya un tanto larga, de empresas intelectuales incumplidas y necesarias que en este estudio voy apuntando, ponga el lector esta: la biografía del Escolasticismo. No recuerdo libro alguno que, ni de lejos, se ocupe, siquiera que vislumbre, este tema. Lo cual quiere decir que sobre el Escolasticismo está también por decir todo lo enjundioso.

Pues ni siquiera se ha dicho suficientemente lo primerísimo, que a su vez manifiesta el elevado rango a que tiene derecho como problema histórico. No se puede comprender lo que es la realidad histórica llamada «filosofía escolástica», si no se comienza por construir la idea de «escolasticismo» como categoría histórica. Es decir, que hace falta ver la filosofía escolástica sobre el fondo de muchos otros escolasticismos. El Escolasticismo es solo un caso particular europeo y medieval del escolasticismo, estructura histórica con el carácter genérico que se ha dado y se sigue dando en muchos lugares y tiempos.

Llamo «escolasticismo» a toda filosofía recibida, y llamo recibida a toda filosofía que pertenece a un círculo cultural distinto y distante —en el espacio social o en el tiempo histórico— de aquel en que es aprendida y adoptada. Recibir una filosofía no es, claro está, exponerla, cosa que revierte a otra operación intelectual diferente de la recepción y se reduce a un caso particular de la habitual interpretación de textos (1).

No se suele percibir lo que tiene de trágico toda «recepción». Trágico en el sentido más denso, porque es una intervención inexorable e irrevocable del Destino.

Los que ignoran de qué ingredientes están hechas las «ideas» humanas creen que es fácil su transferencia de un pueblo a otro y

---

(1) En la teología cristiana se llama Escolasticismo al empleo de la filosofía para el mejor entendimiento de los dogmas. Pero siempre se ha hecho notar que esa definición del Escolasticismo era demasiado vaga y viene a extenderse sobre toda la historia de la teología desde los comienzos de la Patrística. Deja, por otra parte, indeciso si se refiere parejamente a la misma ocupación cuando la practican los creyentes mosaicos e islámicos. El lenguaje ha ido corrigiendo aquella imprecisa definición hasta dar al vocablo Escolasticismo como sentido más fuerte el de una determinada filosofía que es el que tiene en la historia filosófica.

de una a otra época. Se desconoce que lo que hay de más vivaz en las «ideas» no es lo que se piensa claramente y a flor de conciencia al pensarlas, sino lo que se *sotopiensa* bajo ellas, lo que queda subterráneo al usar de ellas. Estos ingredientes invisibles, recónditos, son a veces vivencias de un pueblo, viejas de milenios. Este *fondo latente* de las «ideas», que las sostiene, llena y nutre, no se puede transferir, como nada que sea de verdad vida humana. La vida es siempre lo intransferible. Es el Destino histórico.

Resulta, pues, ilusorio el transporte integral de las «ideas». Se transporta solo el tallo y la flor, y acaso, colgando de las ramas, el fruto de aquel año: lo, en aquel momento, inmediatamente útil de ellas. Pero queda en la tierra de origen lo vivaz de la «idea», que es su raíz. Es este un principio general histórico. Pues conviene advertir que algo parejo pasa igualmente con todas las demás cosas titularmente humanas; por ejemplo, con las instituciones políticas de un pueblo. Por eso es un crimen el intento de injertar las instituciones peculiares de un pueblo en otro dispar. Todo transporte de «ideas» es un cortar la planta sobre la raíz y es un tomar el rábano por las hojas. La planta humana se diferencia, por lo tanto, de la planta vegetal en que no se puede trasplantar, sin sustantivas pérdidas. Esta es una limitación terrible, pero es una limitación inexorable, trágica.

El escolasticismo es una especie del género «recepción histórica», y esto equivale a que es una especie de tragedia. Pero en lo humano no se da nunca la tragedia sin su sombra, que es la comedia. El hombre es trágico-cómico. De aquí que últimamente tenga que haber y haya solo estos géneros literarios: tragedia o comedia.

Los frailes de la Edad Media reciben la filosofía griega; pero no reciben, claro está, los supuestos, las peripecias históricas que obligaron a los griegos a crear la filosofía. Esta no comienza con ninguna doctrina. La filosofía, hablando en serio, empieza por ser un surtido de problemas. Si estos no existen de verdad en los hombres, no pueden tener para estos auténtico y *radical* (ya está aquí la «raíz») sentido las doctrinas con que a aquellos se responde. Pero la recepción es un fenómeno histórico inverso de la creación. El receptor comienza por tener ante sí las soluciones, las doctrinas y su problema es entender estas. El problema de entender la solución preexistente y dada imposibilita de raíz el sentir y ver los problemas auténticos, originarios, de que la solución lo es o pretende serlo. La doctrina filosófica recibida actúa como una pantalla que se interpone *definitivamente* entre el receptor y los auténticos problemas filosó-

ficos (1). De aquí las dos fallas principales de la filosofía escolástica: una es que no pudo nunca entender hasta la raíz las nociones griegas; la otra, más decisiva y últimamente grave, que no podía plantearse por sí los problemas y como eso —ser planteamiento de problemas— es formalmente lo primero, y quién sabe si lo único, que la filosofía es, la filosofía escolástica solo con bastante dosis de impropiedad puede llamarse filosofía. De aquí su estabilización, la lentitud tardígrada de su desarrollo. Contrasta con esto, y contribuye a subrayarlo, el prodigio de escrupulosidad, tenaz labor, agudeza, seriedad, perspicacia insigne, continuidad que los frailes medievales pusieron en su ocupación con la filosofía. En toda la historia de Occidente, incluyendo la propia Grecia, no ha existido un esfuerzo intelectual tan serio y continuado como lo fue el Escolasticismo. Solo podría compararse con él la labor de matemáticos y físicos desde el siglo XVI hasta hoy.

Desgraciadamente, ese esfuerzo ejemplar, excepcional, no pudo gravitar sobre lo que importa, que son los problemas últimos mismos. En la «recepción» de una filosofía, el esfuerzo mental invierte su dirección y trabaja no para entender lo que las cosas son, sino para entender lo que otro ha pensado sobre ellas y ha expresado en ciertos términos (2). Por eso, todo escolasticismo es la degradación de la ciencia en mera terminología. De los problemas solo ve lo estrictamente necesario para lograr entender un poco los términos, y aun eso que ve lo ve en el planteamiento que otros les dieron, *tras el cual el receptor jamás se decide a ir*.

Confieso que no he podido nunca asistir sin pena, sin temblor de humana compasión, al espectáculo ofrecido por estos cristianos

---

(1) Los hombres del siglo XVI reconocían perfectamente este carácter receptivo del escolasticismo y la petrificación del pensamiento que la recepción trae de modo automático consigo. Véase, por ejemplo, lo que dice Kepler en 1606. «Nec sum ignarus, quam haec opinio sit inimica philosophiae Aristotelicae. Verum ut dicam quod res est: sectae magis quam principem est adversa. Da mihi redivivum Aristotelem; ita mihi succedat labor astronomicus, ut ego ipsi persuadere speraverim. Ita fieri solet, gypso, dum recens est fusa, quodlibet impresseris; eadem, ubi *induruit*, omnem typum respuit. Sic sententiae, dum ex ore fluunt philosophorum, facillime corrigi possunt: ubi *receptae* fuerint a discipulis *quovis lapide magis indurescunt*, nec ullis rationibus facile revellentur.» (*Opera*, II, 693 y sig.)

(2) Sigerio de Brabante (siglo XIII) describía ya la filosofía como «querendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus». Citado en Gilson, *La Philosophie au Moyen Age* (1947, pág. 562). Vives en *De disciplinis*, decía: *Semper* aliis credunt, nunquam ad se ipsi revertuntur. (*De causis*, libro I, cap. V.)

medievales que viven hasta la raíz de su creencia religiosa, que chorrean fe en Dios, extenuándose en ver si logran pensar a su Dios como *ente*. Se trata de una fatal mala inteligencia. Porque el Dios cristiano y el Dios de toda religión es lo contrario de un ente, por muy *realissimum* que se le quiera decir.

La Ontología es una cosa que pasó a los griegos, y no puede volver a pasar a nadie. Solo cabrán homologías. Poco después de 600 años antes de Cristo, algunas minorías excelentes de Grecia comenzaron a perder la fe en Dios, en el «Dios de sus padres». Con esto el mundo se les quedó vacío, se convirtió en un hueco de realidad vital. Era preciso llenar ese hueco con algún sustitutivo adecuado. Son una serie de generaciones ateas hasta 440 a. de C., aproximadamente, en que empieza su nuevo apostolado Sócrates (1). Esas generaciones ateas, para llenar de realidad el mundo, vacío de Dios, inventan el Ente. El Ente es la realidad no divina, y sin embargo, fundamento de lo real. No cabe, pues, mayor *quid pro quo* que querer pensar a Dios como ente. Como esto es imposible, en el pensamiento medieval, Dios, comprimido dentro del Ente, rezuma, rebosa, estalla por todos los poros del concepto de ente. De modo que se dio esta endiablada combinación: Dios que se había ausentado, vuelve a instalarse en el hueco que él mismo dejara; pero se encuentra con que su hueco está ya ocupado por su propio hueco. Este Dios habitando el vacío de Dios es el *ens realissimum*. Con lo cual aconteció que ni podían pensar de modo congruo el Ente, ni podían pensar idóneamente su Dios. Esta es la tragedia que se titula «filosofía escolástica» (2).

Esta tragedia nos es representada con su correspondiente comedia *a latere*. En efecto: una de las cosas más expresivas del lado grotesco que el imitativismo, ineludible en toda recepción, trae consigo, fue que la filosofía escolástica se manifestase en forma de *disputatio*, hasta el punto de que, todavía a última hora, su obra culminante —y como he dicho, el primer tratado de Metafísica que ha existido—, la de Suárez, se llame *Disputationes*. Es decir, que los frailes medievales no solo recibieron de la remota Grecia el Ente, sino también el modo griego de hablar sobre él, que era la discusión o dialéctica.

En la vida griega, sobre todo del ateniense acomodado, la ocu-

---

(1) No veo que se haya hecho notar cómo uno de los rasgos que caracterizan la crisis sufrida por la «filosofía» en Sócrates consiste en un cambio de actitud con respecto a la religión.

(2) Boecio de Dacia, averroísta, distinguirá lo uno de lo otro, el «ens primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus».

pación más importante consistía en conversar. El griego no supo nunca estar solo. Para él, vivir era *formalmente* convivir. La existencia en Atenas era una tertulia infinita. De aquí el triunfo de los sofistas, que eran los técnicos de la conversación. El clima dulce, la diafanidad de la atmósfera, la belleza turquí del cielo, invitaban a vivir y convivir al aire libre. En la plaza pública, en los gimnasios, los varones se juntaban sin que las mujeres pudiesen cumplir su perenne misión de interrumpir las conversaciones. En esa faena coloquial hubo una figura superlativa, un héroe de la charla, un Hércules del parloteo: Sócrates, del barrio de las Zorreras, o Alopeke. La obra conjunta de Platón, en que la filosofía se constituye, es una inmensa epopeya dedicada a este Aquiles de la verbipotencia, y por ello está compuesta de puros diálogos, y por eso el «modo de pensar» filosófico fue llamado desde Platón «dialéctica» (1). Todo ello es una aventura única del hombre griego, insusceptible de exportación. Quien sepa pensar concretamente, no puede pensar «filosofía griega» sin ver a un grupo de hombres, jóvenes unos, viejos otros, entregados al deporte de discutir conforme a ciertas reglas de juego.

Contraimaginemos ahora un convento del siglo XIII en el gélido centro de Europa o en las brumas de Hibernia, y en los andenes de su claustro, donde arcos de ojiva dan bocados al cielo y dejan ver el pozo en medio del vergel místico que hay en el patio, los viejos frailes maestros disputar, como si fuesen efebos platónicos, a los jóvenes novicios de tonsos cráneos morados. Es casi tan extravagante como fue en el siglo X, bajo el imperio de Otón II, que la monja Hroswita escribiese «comedias de Terencio», el autor indecente, cuyo argumento eran vidas de vírgenes santas, y las hiciese representar por las sororcitas de su convento de Gandesheim. Y el caso es que Hroswita era una criatura genial, y que sus comedias, leídas hoy, nos siguen pareciendo deliciosas. Deliciosas pero, claro está, monstruosas.

---

(1) No quiere decir esto que los diálogos platónicos, incluso los llamados «socráticos» —lo mismo los diálogos de Jenofonte, Antístenes y otros— se propusieran nunca exponer y transmitir pensamientos efectivamente enunciados por Sócrates. La incomprensión de lo que en el siglo IV significaba —y tenía que significar— el género literario «diálogo socrático» ha esterilizado la afanosa labor filológica del último siglo para reconstruir la figura de Sócrates. El diálogo socrático da por supuesto a Sócrates, y no lo «repite», como, por análogas causas, Tucídides no reproduce los discursos auténticos de Pericles, que casi seguramente oyó, o de que, por lo menos, tuvo transcripciones de sobra fieles. Si algún hecho o expresión históricamente socráticos aparecen es con finalidad de mera técnica literaria, como marco del diálogo y «color local».

No se oponga a todo esto que Aristóteles en su doctrina del Ente u Ontología se ocupa de Dios. Porque sobre ser, como nadie ignora, sobremanera discutible si al hacerlo no cometió Aristóteles una inoportunidad científica, acontece que su Dios ontológico no tiene nada que ver con el Dios religioso, ni con el griego ni con el cristiano. El Dios de la ontología es un principio de la mecánica aristotélica, algo así como la ley de la gravitación newtoniana. No tiene más papel que mover el mundo, tirar de él fuera y delante de él. Mucho más, pues, que al Dios cristiano o al griego, se parece a un tractor «ocho cilindros» o a un pachón de asador que hace girar la espetera del Universo donde somos nosotros la asada volatería. Esto no sugiere que, a mi juicio, Aristóteles, al menos en su primera Epoca platónica, no creyera religiosamente en un Dios religioso, pero este no tiene que ver con su *Deus ex machina*, su Dios mecánico. De modo que lo que se halla en Aristóteles es una mera aglutinación de dos Dioses incomunicables (1).

El escolasticismo, he dicho, es una categoría histórica (2). Es condición de estas constituir un concepto que representa una magnitud escalar la cual permite diferenciar los grados de una misma realidad o, dicho en forma menos rigorosa pero más llana, que nos permite reconocer y *medir* —pues, contra todo lo que se ha creído, hay medidas históricas— el más y el menos intensivos de esa realidad.

La filosofía escolástica recibe a Aristóteles primero en latín, y además al través principalmente de los comentaristas árabes Avicena, Averroes (3). Ya el salto de Grecia a estos circuncisos no es flojo

(1) Es bastante vergonzoso que no se haya estudiado nunca en qué forma precisa vivía Aristóteles esa aglutinación, es decir, que no se haya intentado definir la religiosidad de Aristóteles. Este *déficit* no es casual porque la verdad es que no se han estudiado nunca las relaciones entre filosofía y religión desde Tales hasta los estoicos.

(2) No puedo aquí exponer el contenido del concepto «categoría histórica», ni siquiera los caracteres de su forma lógica. De estos enuncio solo el que sigue.

(3) Abenjaldún con su vivo ojo de gran gerifalte historiador hace constar que los libros griegos yacían muertos desde siglos en las bibliotecas y al apoderarse los árabes de Siria, fueron estos quienes los reanimaron. Ibn Khaldun, *Prolégomenes*, trad. Slane, 1863, tomo III, pág. 121. Los árabes fueron los primeros Escolásticos de Aristóteles y nada prueba mejor lo que en el fondo de este había como su desenvolvimiento hasta el averroísmo que tanto dio que hacer a Santo Tomás. Ahora bien, el averroísmo es un panteísmo materialista o, por lo menos, corporalista intercanjeable con la «física» y teoría del conocimiento estoica que fue *la otra* consecuencia, pasmosamente homogénea, del aristotelismo.

brinco —de recepción y, por tanto, de escolasticismo. Los primeros escolásticos «cristianos» (!) son los árabes. Una razón más para que aprendiésemos a ver estos siglos del centro de la Edad Media *desde* el mundo islámico y próximo-oriental y *no* desde los pueblos de Occidente y cristianos, tomados como punto de vista. Mientras no se haga esto, mientras no se centre la perspectiva de la historia medieval, contemplando esta *desde* el mundo árabe, no entrará en caja, y nuestro Asín Palacios dio pruebas de su seriedad, pulcritud y sereno atenimiento a los hechos, al *hacer* esto, sin darse últimamente cuenta de su porqué.

Tenemos, pues, que la Escolástica implica varias enormes distancias *en el espacio y en el tiempo*, del círculo cultural donde la filosofía griega nació y donde es una realidad plena y concreta. La distancia entre Grecia y los nuevos pueblos cristianos de Occidente, la distancia temporal del siglo IV antes de Cristo al siglo XII después de Cristo, la distancia entre el helenismo y el arabismo y la distancia entre los Arabes y los frailes de Europa. Es, pues, un escolasticismo de muchos grados o en subida potencia.

Lo que esto significa aparece claro contraponiéndolo a otro escolasticismo, pero de graduación mínima.

Hacia 1860 se había perdido, aun en Alemania, la continuidad de la tradición seriamente filosófica. Hasta el punto de que ni siquiera se entendía bien a los clásicos de la filosofía moderna y contemporánea. En vez de filosofía solía potarse un aguachirle intelectual que se llamaba «positivismo». Este positivismo no tenía apenas que ver con el de Comte, inventor del nombre. La filosofía de Comte es una muy grande filosofía que espera todavía a ser entendida. Conste en tributo a la justicia. El positivismo «reinante» en Europa por los alrededores de 1860 era el de Stuart Mill y otros ingleses, y los ingleses, que han hecho tan altísimas cosas en física y en casi todos los órdenes de lo humano, se han mostrado hasta ahora incapaces de esta forma de *fair play* que es la filosofía (1). Ello es que por aquellas fechas,

(1) Por eso, entre otras razones, en este estudio no se habla de los grandes empiristas ingleses, como Locke y Hume, a pesar de la penetrante influencia que tuvieron en el «modo de pensar» del siglo XVIII. Esa influencia, que no es fácil exagerar, no fue la de una filosofía, sino la de una serie de agudísimas objeciones a toda filosofía. Filosóficamente considerados son, desde el siglo XV, el *lucus a non lucendo*. Otra razón eliminatoria de nuestra atención a ellos en este estudio es que la influencia del primer empirista (cronológicamente), de Locke, empieza cuando Leibniz muere.

una nueva generación, nacida en torno a 1840, sintió de nuevo filosófico afán, y al ver que no sabía nada de filosofía, tuvo que volver a «ir a la escuela» —a la escuela de este o el otro gran filósofo contemporáneo. Por eso son los años del «*Zurück zu*» de la vuelta a Kant, a Fichte, a Hegel. Ese volver era, como he dicho, un *volver a la escuela* filosófica, y era declaradamente, pues, un escolasticismo. El más ilustre de todos fue el neokantismo de Marburg. Los maestros de Marburg pertenecían al mismo círculo cultural que el kantismo, y cronológicamente solo distaban de él unos setenta años. La distancia es, pues, nula en el espacio social y mínima en el tiempo. Estas dos coordenadas llevarían a pensar que no se trata de un fenómeno de recepción, sino de normal continuidad y evolución. Pero hay un hecho que lo impide: entre 1840 y 1870 hay dos generaciones que se ocupan de política, hacen sus revolucioncitas, construyen ferrocarriles, crean las primeras grandes «plantas» industriales, napoleonizan, bismarckean, disraelizan, y... se desentienden de la filosofía. Hay dos generaciones que, salvas muy contadas y débiles excepciones, significan una cesura, un rompimiento de la continuidad histórica en el cuestionar filosófico. En disciplinas difíciles, toda incisión en la continuidad de la atención es grave. Basta para que, en mínima dosis al menos, se produzca luego una «recepción». El neokantismo es, por tanto, un ejemplo de mínimo escolasticismo.

De cuanto digo en este parágrafo, que pretende exclusivamente insinuar cuál es, a mi juicio, el fértil punto de arranque para una historia de la filosofía medieval, quisiera que quedase sobrenadando como la deficiencia más grave de la filosofía escolástica su incapacidad para plantearse los problemas filosóficos, que son siempre los últimos o extremos (1).

(1) Contrasta con esto el vigor, riqueza y originalidad con que son planteados en aquellos siglos los problemas teológicos. Desgraciadamente, los frailes cristianos tuvieron que tratarlos con un instrumental de conceptos griegos, que no servían bien para la faena. La página y media en que resume Dilthey la realidad histórica del Escolasticismo es, como todo lo de este autor, admirable. Allí se lee: «Los conceptos de los antiguos en los Escolásticos se parecen a las plantas de un herbario, arrancadas de su suelo, cuya localidad y condiciones de vida son desconocidas». *

Sin embargo, Dilthey no llegó nunca a ver claro el principio de la autoctonía de las ideas, y por eso no vio claro el origen de la filosofía, ni, consecuentemente, *por qué* razones *precisas* los «conceptos de los antiguos son plantas de herbario en los Escolásticos». No quisiera abandonar este tema de los

* [*Introducción a las Ciencias del espíritu*, «Revista de Occidente», 1956, pág. 285. Traducción de Julián Marías.]

§ 21

NUEVA REVISION DEL ITINERARIO

Hemos circunnavegado el «modo de pensar» aristotélico-escolástico o tradicional. Necesitábamos ganar sobre él un poco de claridad para entender mejor el «modo de pensar» exacto que a aquél opone la modernidad. Ese poco de claridad nos ha costado bastantes páginas. Ahora volvemos a reanudar nuestra formal trayectoria, con el fin de entender bien cuál es la actitud de Leibniz respecto a los principios. Orientándose su filosofía, como todas las modernas, en el «modo de pensar» de las ciencias exactas, era ineludible hacerse cargo de lo que en este orden había acontecido cuando él comienza a meditar. Dijimos que la evolución del método deductivo o exacto moderno podía, hasta Leibniz, resumirse en tres pasos: uno que da Vieta creando el Algebra, otro que da Descartes creando la Geometría Analítica y un tercero que, tras aquel, da el propio Descartes, al ir a definir el cual nos detuvimos.

Nos detuvimos porque la Geometría Analítica significa el tratamiento, *dentro* de una misma ciencia, de la cantidad discontinua o número y de la cantidad continua o magnitud extensa. Ahora bien; esto era una enormidad, uno de los mayores crímenes que se podían cometer en la lógica y metodología tradicionales: era el «paso a otro género». Poner a plena luz en qué consiste esto, y cómo Aristóteles y los Escolásticos vinieron a creer en la «incomunicabilidad de los géneros», ha sido el propósito que me llevó al episodio hipertrofiado que precede.

Ahora vamos a ver en qué consiste el segundo paso de Descartes, que fue el decisivo; tan decisivo, que el «modo de pensar» actual es en las ciencias exactas el mismo de Descartes, o, si se quiere, es

«escolasticismos» sin insinuar que, a mi juicio, la historia entera de Occidente es por uno de sus haces «recepción». Que no se haya interpretado la relación de los europeos con la cultura antigua como una tragedia, y se las haya visto solo como una buena fortuna y una delicia, es de verdad sorprendente. Por lo pronto, a ello se debe en gran parte que la cultura europea no haya sido nunca una cultura popular, como lo han sido las asiáticas, de cuyos principios pudieron vivir igualmente el sabio y el hombre cualquiera.

un simple esclarecimiento y reforma del método cartesiano, matemático y físico. Téngase bien en cuenta que Descartes no nos aparece aquí como filósofo, sino como continuador de Vieta y predecesor del matemático Leibniz. Ni siquiera su método —es decir, su lógica y su epistemología— nos interesa frontalmente, y hemos de referirnos a él solo en la medida que resulte imprescindible para entender bien su efectivo pensar cuando hacía matemática. Su papel en este estudio es, pues, muy diferente del que tuvimos que conceder a Aristóteles, porque este formuló un «modo de pensar» que inmediatamente iba a constituirse en canon o, como he dicho, en *lingua franca* de las ciencias exactas, cuyo reinado indiscutido duró precisamente hasta Descartes. En cambio, el efectivo pensar matemático de este queda incorporado definitivamente en la ciencia; pero su método, que fue su reflexión sobre aquel, y a la vez quien lo hizo posible, después de reinar medio siglo es sustituido por otros. Ya el método de Leibniz —repito, y su epistemología— es muy distinto del de Descartes. Creo que esto delimita con suficiente rigor en qué medida nos es aquí cuestión el cartesianismo.

Como no me he referido, sino en alusiones incidentales, a la filosofía de Aristóteles y sus lactantes, los Escolásticos, no voy ahora a hablar tampoco de la filosofía de Descartes más que en forma ocasional. Lo que nos importa es su «modo de pensar» exacto, entendiendo por este no la «doctrina del método» elaborada por Descartes, sino su efectivo comportamiento en la práctica de sus creaciones físico-matemáticas.

Descartes es, por excelencia, el hombre del método. Ya dije al comienzo que todos los filósofos son hombres de método, pero que no todos exponen el suyo, y esto quiere decir que no lo son titularmente. El caso es que Descartes no expuso tampoco formalmente su método en ningún escrito suyo —libros o cartas particulares— que durante su vida fuera notorio. Puntos de él aparecen ciertamente en sus obras y epistolarios. Casi donde menos trasparece es en su primera publicación, el famoso *Discurso del Método*, uno de los escritos más justamente populares de toda la historia filosófica, y que es en verdad una obra maestra. No se propone con él Descartes componer un tratado del método, sino hablar de lo que este es como viviente función de la humana vida (1). De aquí el hecho

(1) En carta a Mersenne, de marzo de 1637: «Je ne mets pas *Traité de la Méthode*, mais *Discours de la Méthode*, ce qui est le même que *Préface* ou *Advis touchant la Méthode*, pour montrer que je n'ai pas dessein de l'enseigner, mais seulement d'en parler.»

paradójico —y nunca analizado— de que esas páginas que abren una nueva época de la Humanidad, que inician la nueva ciencia y con ella la nueva técnica material para la vida, consistan no en una *disputatio*, ni en un tratado, ni en un manual, sino en una... autobiografía (1).

Descartes explica su método en las *Regulae ad directionem ingenii* que dejó en Suecia a la hora de su muerte. No llegó a redactar más que dos partes de las tres previstas (2). Y he aquí que de primeras, y sin más, las *Reglas* comienzan sancionando como el fundamental error precisamente la doctrina de la «incomunicabilidad de los géneros», que lleva a la separación, multiplicación y dispersión de las ciencias. Es un error, dice, «que se haya creído deber diferenciar las ciencias por la diversidad de sus objetos, y que han de ser procuradas señeramente, separadas una de otra y prescindiendo cada una de las demás». No son ellas otra cosa que «el saber del hombre», el cual es siempre uno y el mismo, y no tolera «límites» interiores. Aquel error fue causa de que se hayan investigado tantas cosas del Universo y que en cambio no se haya meditado sobre lo que es el «buen sentido» —*bona mens*, es decir, el «universal conocimiento»—, *universalis Sapientia*, que es causa de todos aquellos conocimientos particulares. De aquí la primera regla: Todas las ciencias están unidas y dependen mutuamente unas de otras, de modo que en vez de estudiar cada una por separado es mucho más fácil —*longe facilius*— estudiarlas todas juntas. Son, en efecto, una única ciencia. Con esto se nos reinstala, por detrás de Aristóteles, en el más puro platonismo.

Pero ello no quiere decir que dejemos de leer a Aristóteles y nos pongamos a leer a Platón. Descartes, con unos u otros eufemismos, nos propone que no leamos a nadie, esto es, que rompamos con el pasado. Al preocuparnos, sea de Platón, sea de Aristóteles, «non scientias videremur didicisse, sed historias». En suma: que todo eso de Platón y de Aristóteles son ¡puras historias! Y ¡dejémonos de historias!

Como un poder novísimo que súbitamente se incorpora en el

(1) En 1937 tenía preparado un comentario al *Discurso del Método*, hecho desde este punto de vista, para celebrar su centenario en 1938; pero largas enfermedades, andanzas y perandanzas de entonces y de luego han estorbado su publicación. Mis discípulos conocen parte de aquel comentario, expuesto en varios cursos de mi cátedra universitaria, y mis oyentes de Buenos Aires en mis lecciones de la Facultad de Filosofía en 1940. [Se publicará en *Obras Inéditas*.]

(2) Se calcula que la redacción fue hecha hacia 1628, teniendo treinta y dos años, que en el *tempo* vital (incluso el fisiológico) de Descartes representan la plena madurez.

área histórica, Descartes empieza haciendo el vacío en la tradición cultural europea, asolándola, aniquilándola —esto es, dándola por no existente—. Europa llegaba precisamente entonces a su edad madura: tenía, homólogamente, la misma edad que Descartes, la Edad Moderna. Pero en su madurez, como en su juventud y en su adolescencia, Europa llevaba dentro de sí la «definitiva vejez» que es la Antigüedad —griegos y romanos—. Y he aquí que Descartes va a hacer de esa Europa, ya muy poblada y que contiene todo ese inmenso pasado histórico, una isla desierta y recién nacida de que él será el genial Robinson. Gracias a esto —a este sacudirse presente y pasado— queda apta Europa para de verdad renacer. El Renacimiento, malaventuradamente llamado así por Burckhardt, había terminado, y ahora comenzaba de verdad un renacimiento (1).

§ 22

[LA INCOMUNICACIÓN DE LOS GÉNEROS]

El primer párrafo de la primera «regla para gobernar el ingenio» comienza, pues, proclamando como norma la unidad de la ciencia, y por tanto, la comunicabilidad de los géneros. No cabe vuelco más radical y fulminante del «modo de pensar» tradicional. Todo el método aristotélico-escolástico venía a desembocar en el dogma de la incomunicabilidad. La perfecta tergiversación de este significa que Descartes ha vuelto del revés, como un calcetín, todo aquel método. Y como el «modo de pensar» tradicional era según era y llevaba a la susodicha conclusión merced a muchos supuestos anteriores y previas convicciones, merced a toda una concepción de

(1) En rigor, el nombre de Renacimiento para la producción artística, que comienza a fines del siglo XIV, se debe a un pintor español, llamado Díaz, que vivía en París y escribió allí unos artículos, si no recuerdo mal, hacia 1850. En tal sentido, es decir, en el artístico, no hay nada que imputar a la denominación. La demasía y el mal residen, como diría Huizinga, en la «inflación de ese concepto» hasta hacerle nombrar una época de la Historia. Esta exorbitación se debe al libro de Burckhardt *La Cultura del Renacimiento en Italia* (1860), un libro por todos lados insatisfactorio, hasta el punto de ser hoy a su vez un curioso problema histórico que reclama explicación por qué tuvo tan arrollador éxito. El caso es que lo tuvo, y desde luego asfixiando con su fama otro libro, publicado un año antes, que no pretende

lo Real, es palmario que, aunque las *Regulae* de Descartes comiencen de ese modo, él no había tampoco podido comenzar así, sino que esas primeras palabras del método cartesiano presuponen toda la concepción cartesiana de lo Real. Con lo cual se confirma una vez más la ley enunciada en el § 3 del paralelismo consustancial a toda filosofía entre su idea del Ser y su idea del Pensar.

Veamos, en efecto, cuáles son los supuestos que sostienen el dogma de la incomunicabilidad de los géneros, enumerándolos uno tras otro a fin de que no haya escape y podamos luego oponerles en lista frontera los que sustentan el método de Descartes. Con el propósito de facilitar al lector la ilación, refirámonos a un caso concreto de incomunicabilidad: el de la Aritmética y la Geometría; por tanto, a los «géneros» cuanto discontinuo o número y cuanto continuo o magnitud extensa. Tendremos entonces lo siguiente:

1. Esos dos «géneros» son incomunicables porque *de hecho* no existe un concepto común a ambos y que sea concreto o lo que es igual, completo. Solo es concreto o completo un concepto cuando puede ser pensado por sí solo, y esto no puede acontecer si no es una especie que contiene algo propio o *ídion* y es, por eso, un íntegro, un completo o cathólico. Pongamos, como ejemplo de esto, el intento que hace Aristóteles, *faltando a su propia doctrina*, y que Suárez, como vimos, castiga eufemísticamente con gran razón: la cantidad es lo divisible. No podemos acabar de pensar lo divisible con pensar aristotélico si no sotopensamos alguna especie de realidad que sea divisible. Por tanto, *lo* divisible como tal y sin más no es nada determinado, sino un pedazo de algo que, mientras no se añada, deja impensable al pedazo; por tanto, le hace *a fortiori* irreal. De otro lado hay que las especies que se pueden sotopensar en el concepto o pedazo de concepto «lo divisible» son tantas y tan inconexas que no tienen nada que ver entre sí más que esa su aptitud para una abstrusa «divisibilidad». No es lo mismo, en Aristóteles, dividir un número *por otro*, que dividir una extensión *en sí misma*. Ni es lo mismo que eso dividir la sustancia en materia y forma o bien *divide et impera*. De un concepto así, que vale para muchas cosas sin *propia-*

estudiar toda la época, sino solo a los humanistas, pero que enseña, a mi juicio, mucho más: *El renacimiento de la antigüedad clásica o el primer siglo del Humanismo*, 1859, por V. Voigt. Hay una buena traducción italiana. Lo admirable de Burckhardt —sus otros libros son nulos— es su *Historia de la cultura griega*, redacción de varios cursos dados sobre el tema que por modestia y por miedo a la pedantería dictatorial de Wilamowitz no se atrevió a publicar.

mente valer, dirá Aristóteles que es analógico, como dice siempre cuando no entiende una cosa que, mientras no la entiende, se sigue afirmando ante su mente.

2. La razón de que no haya concepto común de número y magnitud es que estos dos conceptos —como en principio todos en Aristóteles— han sido formados, partiendo de las cosas sensibles, mediante abstracción comunista. El extracto *común* no puede ser sino algo que en la cosa sensible había; por tanto, es una «cosa», bien que abstracta. Entre la «cosa» número y la «cosa» extensión no hay nada, a la vez, concreto y común. Lo sensible no da para más por generalización. *Los «géneros» y su incomunicabilidad son un puro hecho*, una determinación empírica incompatible con una teoría que pretende ser deductiva.

3. Esto presupone que por «pensar el Ser» se entiende partir metódicamente de la sensación (= intuición sensible).

4. Esto, a su vez, se cree así por estar anticipadamente persuadido de que los sentidos nos presentan la Realidad; que es lo que cree «todo el mundo». Por eso Aristóteles, en su teoría del conocimiento metafísico u ontológico, dirá que lo Real, el Ser, está «pluscuampróximo a la sensación»: ἐγγύτατον τῆς αἰσθήσεως. Nótese la imprecisión en la precisión de esta sentencia. Estar «máximamente cerca» no compromete a sostener que el Ser *está sin más* en la sensación. En efecto; nos dirá también que, por otro lado, el Ser es lo pluscuamrremoto de la sensación: πορρώτατον τῆς αἰσθήσεως.

5. La tesis según la cual en los fenómenos sensibles encontramos la auténtica Realidad, es, junto al principio de contradicción, el otro gran principio de Aristóteles que en ninguna parte formula especialmente y menos analiza y discute.

6. Mas, por otra parte, conserva el suficiente platonismo para entender por conocimiento la pura relación entre conceptos o logismo. Según esto, lo Real solo puede ser asequible en el concepto, lo que parece contradecir el «principio de los sentidos». ¿Cómo cohonestar lo uno con lo otro? El concepto platónico era un concepto puro, exacto, no extraído de los fenómenos sensibles, que son inexactos, meramente aproximativos, nunca correlatos adecuados de aquél. Por eso los conceptos platónicos pueden funcionar lógicamente, y este funcionamiento es la ciencia prototípica que Platón llamó *Dialéctica*, pero hubiera podido llamar *Lógica*, bien que no formal, como la nuestra. La solución de Aristóteles consiste en degradar lo más esencial del concepto platónico: su exactitud, su logicidad,

haciendo que provenga de una inducción empírica practicada sobre los datos sensibles. No obstante, pretenderá que esos conceptos ilógicos funcionen lógicamente.

7. La solución aristotélica es constitutivamente contradictoria; pero tiene la ventaja de que coincide con el modo de pensar que el vulgo siempre ejercitó. Su obra propiamente filosófica fue una vulgarización de la Dialéctica platónica al alcance del hombre cualquiera que transforma el método rigoroso, exacto, y por lo mismo paradójico, impopular, de Platón, en el «modo de pensar» cosista, comunista, empírico, sensual e «idiótico» que hemos visto. Contra este modo de pensar popular, inapto para una auténtica teoría deductiva —por tanto, para una efectiva racionalidad— se rebela Renato Descartes, *Perronii Toparcha*, noble como Platón (1).

Pero este su «modo de pensar» juega a Aristóteles una malísima pasada precisamente al llegar al concepto que más le importa de todos: el concepto de Ente. Ni por un momento se hacen cuestión, ni él ni los Escolásticos, de si concepto tan exorbitante como este no se originará en algún otro «modo de pensar» distinto de aquel con que formamos el concepto de triángulo o el concepto de cerdo. Pudiendo predicarse «ente» de todo lo habible, les parece que se trata simplemente de la abstracción comunista practicada sobre las cosas sensibles que llegan a su natural extremismo. Ente será lo superlativamente común, lo comunísimo.

Pero el caso es que, por más vueltas que demos a una cosa sensible, no podemos descubrir en ella ningún componente, nota o «momento abstracto» (2) señalable y controlable que sea en ella *el* o *lo ente*. Vemos su blancura y su esfericidad o cubicidad, oímos su sonoridad, tocamos su dureza, percibimos su movimiento, su aumento o disminución, etc.; pero no logramos columbrar su *entidad* o lo que tiene de Ente (3).

Aceptemos *provisoriamente* ser cierto que, como dicen Aristóteles y los Escolásticos, sea el Ente el *primum cogitabile*, lo primero que de una cosa pensamos; primero, por tanto, no solo en el orden o serie de los conceptos científicos, sino lo primero que de cada cosa sabemos.

(1) Descartes era de vieja hidalguía. Era *Seigneur du Perron*, y uno de sus contemporáneos le llama así con humanístico amaneramiento.

(2) Sobre el significado exacto del término «momento abstracto», véase Husserl, *Investigaciones Lógicas* [Investigación III, § 17, tomo III, pág. 49 y sigs. Traducción española de la «Revista de Occidente».]

(3) Sobre el valor terminológico que doy al vocablo «entidad», véase página 232, nota 2.

Tan lo primero, que sabemos *que es*, antes de saber lo más mínimo sobre lo que ella es. Lo cual no es ya flojo síntoma de que antes de llegar a cada cosa traíamos ya listo en nosotros el concepto de Ente, y no lo *sacamos de la cosa*, ni de cada una, ni de una inducción sobre muchas. Pero entonces resulta que no consiste en nada sensible, que no hay imagen, *fantasma* de él, y que el aristotelismo nos es deudor de explicarnos cómo logra pensar ese «primer pensamiento».

Y lo propio necesitamos decir de los otros conceptos con que los Escolásticos se encuentran cuando del Ente hablan, y con los cuales, como el propio Aristóteles, no saben bien qué hacerse: la cosa o *res*, *prâgma*, el «algo», y —debían añadir— el «esto»: τόδε τι. Son también comunísimos y se confunden con el Ente. No son, pues, cosa distinta de este. Pues entonces, ¿qué son? No saben qué decir, y en vista de ello dicen algo improcedente. Dicen que son «modos del Ente». Esta espontánea plurificación del Ente abstractísimo en diversos «modos» es intransparente y revela una vez más que ni Aristóteles ni sus discípulos —los de la Escuela— saben quá hacerse con el Ente en cuanto concepto, como no supieron de dónde venía. Mas como las cosas se nos imponen, por muy cerrados que seamos, reconocen —sin hilar de ello consecuencias— que el concepto Ente tiene, y tiene solo, otro concepto de su rango que es como su sombra y al cual hay que recurrir para sobre él destacar aquel, *caer en la cuenta* de aquel: el no-Ente o la Nada. En efecto: la historia de la Filosofía comienza con la ilustre jornada en que Parménides forja el concepto de Ente; pero no por abstracción comunista de las cosas sensibles, sino por contraposición a la Nada, y a la vez negando *nadi*ficando o ano*nada*ndo las cosas sensibles. Es incuestionable históricamente que el Ser *fue sacado de la Nada*. Pero este pensar, que forma un concepto no mediante comparación de unas cosas con otras y la consiguiente abstracción comunista, sino por mera advertencia de una contraposición entre dos elementos o términos en virtud de la cual no se puede pensar uno de ellos sin yuxtapensar su contrario —en suma, este *pensar dialéctico*—, es asunto de que Aristóteles y los Escolásticos no tienen la menor sospecha. En esto, pase, porque eran más «receptores» que filósofos; pero en Aristóteles, que había estado veinte años oyendo a Platón, la cosa no tiene perdón. ¿O es que Aristóteles era también ya un poco escolástico y *solo se planteó originalmente y por sí los problemas que Platón no se había planteado, o se había planteado inatentamente, o se había planteado francamente mal?* Eso explicaría que Aristóteles falla justamente en las cuestiones para las cuales podía haberle servido una comprensión profunda del pensamiento platónico.

No es notorio, pues, desde Parménides que el Ser-de-las-cosas no lo sacamos de las cosas, y menos de las sensibles, sino que lo sacamos de la Nada. La Nada es lo insensible por excelencia; pero además es el concepto más original del hombre. Es el que menos se parece a cosa alguna —sensible o no—; de suerte que no podemos sacarlo de ellas. El concepto de Nada no puede sacarse de nada. Es la mayor invención humana, el triunfo de la fantasía, el concepto más esencialmente «poético» de todos. Y ello revela, en ocasión solemne, que pensar no es —por lo menos no es solo ni principalmente—, sacar, sino más bien meter. El hombre mete en el Universo la Nada que no había en el Universo. Y al choque con esta introducción del no-Ente, el Universo de las cosas se transfigura en Universo de los entes. Pero basta.

Acabamos de asistir a la malísima jugada que proporciona a Aristóteles su concepto de Ente *qua* ente. El carácter comunísimo de este debía hacer de él un concepto generalísimo. Mas aquí vienen el azoramiento de Aristóteles y los tártagos que ha hecho pasar a los Escolásticos. Porque la relación entre el concepto de Ente y las cosas de quienes se predica es sumamente rara y para ellos incomprensible.

Si fuese verdad que había nacido de una abstracción comunista practicada sobre lo sensible, sería un género normal que tendría sus especies, de las cuales cómodamente, y «a uso de buen labrador» podría predicarse. Pero no hay tal: de puro «general» y de puro «abstracto», el Ente ni es un género ni tiene especies. Se dice —positivamente— de todo, y esto hace de él, por lo visto, cosa tan vacía que no ofrece «materia» capaz de determinarse en especies (1).

Por otra parte —y dicho entre paréntesis—, esto muestra una vez más cómo en Aristóteles todo género, incluso este cuasi género supremo, es ya una especie, algo propio y cathólico. Pues la única manera que en este «modo de pensar» habría para pensar el Ente, fuera considerarlo como la especie de todas las cosas que son, frente a la especie de todas las cosas que no son o las nadas. Pero esto supondría un género común sobre ambas, y ese género no lo hay; por lo menos no lo hay, ni puede haberlo, en Aristóteles. Sobre que la otra especie, la de las nadas, no tendría extensión. No hay ninguna nada, como los logísticos hablan en matemática de la clase 0, es decir, una clase de individuos que no tiene ningún individuo de su cla-

(1) Como es sabido, Aristóteles considera el género como la «materia inteligible» que las diferencias informan, produciendo especies.

se (1). En efecto, la Nada es un monstruo lógico: es un predicado que no tiene sujeto. Por supuesto, como el Ente es otro monstruo, porque es un sujeto que no tiene auténtico predicado. El predicado idóneo sería aquel género exuberantísimo que Aristóteles no conocía. Los modernos creen haberlo descubierto. Ese género sería lo *cogitabile* como tal. Mas entonces nos habríamos salido del «modo de pensar» tradicional o realista y estaríamos en el «modo de pensar» moderno o idealista, que no empieza con el Ser, sino con el Pensar (2).

Aristóteles reconoce que el concepto comunísimo Ente es en rigor una especie, puesto que le reconoce pasiones «propias», ἴδια. Pero esta «especie» tiene la endemoniada condición, debida a su *excesiva* generalidad, de ir a su vez incluida en toda nueva especie, cuya *diferencia* tendrá por fuerza que ser también un ente. Por esto, dice Aristóteles, el Ente no es un género de los entes (3). Pues ¿qué diablo es? Si ya era climatérica la relación de este concepto con sus adláteres «esto», «algo» y «cosa», es aún más extravagante la relación en que está con sus inferiores. ¡Como que es la extra-vagancia misma! Es la «transcendentalidad». Los Escolásticos llamaron así a la índole de este concepto y sus adláteres, que les hace no pertenecer a ninguna categoría y tampoco estar sobre una de ellas exclusivamente, sino que rebosan, como de todos los «géneros», de todas las categorías. Su universalidad ilimitada impide su generalidad. Llamar «transcendentales» a esos conceptos no es, pues, cosa mayor que si dijéramos que no se llaman Juan, que no están en una relación normal y prevista en este «modo de pensar» con sus inferiores. Pero de ver cuál es esa singularidad o anomalía es de lo que se trata.

La solución de Aristóteles ya la sabemos de antemano. Con ejemplar agudeza había descubierto que si repartimos las cosas todas en grandes clases, hallaremos que aquellas no se diferencian entre

---

(1) Este es uno de los puntos en que fracasó el intento de Russell de fundar la lógica en la idea de «clase». Esta se define por los elementos que constituyen su extensión, cosa imposible tratándose del concepto 0. En vista de ello, Russell tuvo que anteponer a la «lógica de clases» una «lógica de las funciones proposicionales». Apoyado en esta, define la clase 0 como la clase de todos los x que cumplen cualquier función proposicional $\varphi\ x$ que para todos los valores de x es falsa.

(2) La generalidad del Ente, como lo *cogitabile*, permitió constituir en disciplina especial la Ontología. Un cartesiano, Clauberg, fue el primero en emplear ese nombre, que prendió sobre todo en la escuela de Leibniz. La extensa influencia que la obra didáctica de Wolff gozó, fue causa de que el término se divulgase, quedando plenamente instituido.

(3) *Metaph.*, III, 3, 998 b 22.

sí solo por *lo que* son —por tanto, como una especie de otra—, sino también por el modo de ser eso que son (1). La blancura no solo se diferencia del caballo en que aquella es un color y este un animal, etcétera, sino en que el existir de la blancura es apoyarse en otra cosa sin la cual no puede ser, mientras que para el caballo existir es estar atenido a sí propio y no apoyarse en otra cosa (2). Esta advertencia perspicacísima hubiera sido imposible si antes no hubiera hecho su máximo descubrimiento, que él solo compensa sus otras deficiencias, y que con el descubrimiento del Ente en Parménides y el descubrimiento del *lógos* o Razón en Platón, constituyen las tres máximas averiguaciones que debemos a la filosofía griega. Me refiero al descubrimiento de que el problema radical del Ente es su existir, o, dicho en la terminología moderna, muy distinta de la medieval: que el problema radical de lo Real es su realidad. Pero esta genialidad ontológica no encontró a su servicio condigna genialidad lógica y metodológica, un «modo de pensar» capaz de pensar y desarrollar aquel decisivo descubrimiento, que ningún griego, ni metropolitano ni de las vetustas colonias helénicas, podía hacer; para *esto* hacía falta

---

(1) La naturalidad con que al hablar de los distintos «significados del Ente» se nos imponga, como su más obvia denominación, el giro «modos de ser» o de existir, pone de manifiesto lo que hay de embarazoso en el uso escolástico de llamar al «algo» y a la «cosa» o «*res*» modos del Ente. Esta dualidad de términos tan parecidos trae confusión, aunque sean en rigor distintos. Pero es más grave su equívoco con la modalidad del Ser, que sí es estrictamente modalidad del Ente y, sin embargo, no tiene nada que ver con la relación de Ente a «algo» y a «cosa». No estorba, en cambio, que en zona ya inferior se hable de «modos»; se entiende «modos» de una «cosa», sea esta sustancia o lo que se quiera.

(2) El existir del accidente es una faena diferente del existir de la sustancia, y cada categoría de accidentes —el ser cuanto, el ser tal, el ser padecimiento o ser acción, el *ser en* un lugar o *en* el tiempo, el ser habitual, el ser relativamente a otro— modifica el carácter de la existencia y del término «ser». Que el principio de distinguir los diferentes modos de existir las cosas parezca excelentísimo y se venere su hallazgo, no obliga a que las distinciones concretas hechas por Aristóteles, ni en general su idea misma de categorías, se tengan por acertadas.

Fuera más práctico llamar «entidad» en sentido estricto al «modo de existir» el Ente o —lo que es igual— al «modo de ser» el Existente, dejando fuera de su significación la llamada *quidditas* o esencia, que yo prefiero denominar «consistencia». Téngase, pues, en cuenta que uso estos términos, «entidad» y «consistencia», con el valor indicado. Ya que se quiera seguir hablando del Ente, mejor es volver a Avicena. Aparte esta ventaja práctica, me han llevado a esta terminología fines demasiado altaneros para que sea posible señalarlos ahora.

un hombre nuevo, este es uno de los lados «modernos» de Aristóteles, hacía falta un reciente «hombre colonial», un macedón.

De aquí que Aristóteles, sin instrumento lógico adecuado para pensar su descubrimiento, no sepa qué hacer con el concepto de Ente que es ahora el Existente, y —como esperamos ante todo problema que no ve claro— nos dirá una vez más que la relación del Existente con las cosas es . . . analógica. La relación del Ente con sus inferiores —de valer para todos y no valer *propiamente* para ninguno— será la de un seudogénero, la de un género *omnibus*, o como esos transatlánticos de los últimos tiempos antes de la guerra —¡tan representativos de la época!— que llevaban «clase única», donde, por lo mismo, cabían todos y nadie estaba a gusto.

Las dificultades que el carácter «transcendental» del concepto aristotélico de ente planteó a los Escolásticos se hacen patentes en la esterilidad de sus esfuerzos. «*De modo quo ens descendet vel trahitur ad inferiora... obscuram habet difficultatem.*» (1) Todavía el Padre Urráburu dirá por todo decir: «*Ens contrahitur in inferiora sua per modum expressioris conceptus eiusdem realitatis*» (2). De modo que, mientras Ente expresa lo ente como tal, las demás cosas lo *expresioran*. No parece el hallazgo muy esclarecedor, y más bien sugeriría la superfluidad del concepto de Ente, ya que sus inferiores lo expresan más y es de suponer, que este más equivalga a un mejor. Lo peor del caso es que Santo Tomás y Suárez dicen exactamente lo mismo. Duns Scoto, entre los antiguos escolásticos, y Arriaga entre los modernos, se hacen un poco más cuestión de esta extraña relación entre el Ente y las cosas. No parece tampoco afortunada solución, sino más bien declarar formalmente su insolubilidad, decir que el concepto de Ente se refiere a los entes concretos *confusamente* — *confuse* (3).

Y sin embargo, la «transcendentalidad» del concepto de Ente es tal vez el asunto más hondo, más jugoso y más fértil de toda la Ontología. Basta para ello con abandonar el método de la abstracción comunista que en él viene a destruirse a sí mismo, haciendo del Ente

(1) Suárez, *Disp.*, II, Sectio II, 36.

(2) *Ontologia*, pág. 156.

(3) Suárez, *Disp.*, II, Sectio I, 6. *Conceptus entis ut sic, si in eo sistatur, semper est confusus respectu particularium entium, ut talia sunt.* Nótese que lo opuesto a confuso, *distinctus*, «est qui determinate et expresse repraesentat omnes entitates simplices, quas ens inmediate significat» (*Disp.*, II, Sectio I, 5). Esta definición de *distinctus* pertenece a Fonseca y Suárez, solo resta de ella su referencia exclusiva a los *simplices*, lo que no afecta a nuestra cuestión.

un género que no es un género y se llama por eufemismo el «comunísimo». Su paradójica relación con las cosas —valer para todas y no especificarse en ellas— sugiere que no ha sido de ellas extraído; más aún: que es algo previo a ver cada una como ente. O dicho en forma gruesa, pero vivaz: que el Ente no está en los entes, sino al revés, los entes en el Ente. Sería esto una hipótesis inventada por el hombre para interpretar las cosas en torno de él y su propio destino. El ensayo de contemplar las cosas *como* entes, comenzó a hacerse en el primer tercio del siglo v antes de C., y todavía sigue. Ese ensayo se ha llamado *filosofía.*

Las cosas, en su relación primaria con el hombre, no tienen Ser, sino que consisten en puras *practicidades*. Los griegos conservaban de un remoto pasado una expresión muy adecuada para decir esto: llamaban a las cosas, en esa su primaria relación con el hombre, *prágmata*. Este vocablo nombra a las cosas estrictamente como términos de nuestro hacer con ellas o nuestro padecerlas. La luz eléctrica bajo cuyo fulgor escribo estas líneas consiste en su alumbrarme o en su dejarme a oscuras cuando más la había menester; en mi encenderla y apagarla; en mi procurar su montaje; en mi pagar su coste, etc., etcétera. Imagínese completa la lista de cuanto con ella puedo hacer o de ella puedo padecer, y llámese a ese conjunto de acciones y pasiones respectivas a ella su *pragmatismo*. Pero he aquí que más allá de todo este pragmatismo que primariamente la constituye y la agota en cuanto practicidad, me queda aún algo nuevo que con ella puedo hacer; a saber: preguntarme: ¿qué *es* la luz? En cuanto «hacer con ella» no se diferencia de lo demás; pero tiene la peculiaridad de que no consiste en utilizarla o echar de menos su servicio; antes bien, en un hacer que desarticula y aísla la cosa de la red pragmática que la constituía y que se caracterizaba por una serie de puras referencias a las necesidades de mi vida. En efecto: al preguntarme ¿qué es la luz?, desintegro a esta de mi vida y me dispongo a verla como si no tuviera nada que ver conmigo; por tanto, como extraña, ajena a mí. La dejo sola, sola de mí (1). Ahora bien; esto representa haberla sometido a una radical metamorfosis. Antes era pura referencia a las necesidades de mi vida; ahora es una referencia a sí misma. La cosa se transforma en «sí misma»,

Tal metamorfosis de la cosa concreta sería imposible si no tenemos previamente la idea de un *ámbito* por completo distinto del que

(1) Para Aristóteles, el carácter más decisivo del auténtico ser, es la soledad —μονή—, *moné* (*Metaph.*, VII, 1, 1028 a 34.)

la vida constituye en su dimensión primaria, consistente en la pura practicidad. El nuevo *ámbito* está constituido por la pura forma de la «sí-mismidad». Todo lo que en él hay o puede haber, lo hay en cuanto «símismo». Ese ámbito es el Mundo. Preguntarse, pues, qué *es* la luz, equivale a sacar esta cosa de nuestra vida primaria. proyectándola— y con ella a nosotros mismos— en el Mundo. Y como cada cosa, bien que sola de mí, aparece en conexión con las demás cosas, metamorfoseadas también en «sí mismas», entra a formar parte de una red de «sí-mismidades» que es la materia con que se llena la forma «Mundo». Digamos de paso que Leibniz insiste mucho en que Dios no resuelve respecto a una cosa sin resolver sobre todas; por tanto, sobre su conjunto, puesto que su resolución sobre cada una versa sobre su relación al conjunto. Según esto, para Dios la idea de Mundo sería anterior a sus partes, y decide de estas; o lo que es igual: que el acto creador se dirige formalmente a la creación de un Mundo, y solo de modo secundario a la creación de las cosas que lo integran. Por eso creó el Mundo mejor, y no esta o aquella cosa mejor.

Al preguntarnos por el Ser de algo, y más aún por el Ser «en general», seccionamos todas las referencias de la cosa a nuestra vida en que consiste como practicidad —todas menos una: precisamente la que nos lleva a preguntarnos por su ser—. Esta pregunta y los ensayos de responderla son la actuación de conocimiento o teoría. Nótese la ingénita paradoja que esta lleva consigo. En la teoría nos ocupamos de o con las cosas, en tanto que renunciamos a ocuparnos de o con ellas en ningún otro sentido pragmático. Pero ella misma —la teoría— es una forma de *pragmatismo*. Son necesidades vitales lo que nos lleva a teorizar, y este ejercicio mismo es una práctica, un hacer algo con ellas; a saber: hacernos de ellas cuestión en cuanto a su ser.

La pregunta ¿qué *es* la luz? implica que no sabemos *lo que* la luz es; pero a la vez implica que sabemos lo que es el Ser antes de saber *lo que* es *cada* cosa en cuanto que *es*. De otro modo la pregunta carecería de significado. Pero entonces quiere decirse que la idea de ser no ha sido extraída de las cosas, sino que ha sido introducida en ellas por el hombre, que es previa al ser de cada una, y las hace posibles en cuanto entes. Por eso dije que los entes están en el Ente y no al revés. El Ser es ciertamente el ser *de* las cosas; pero resulta que eso, lo más propio de ellas, puesto que es su «sí-mismidad», ellas no lo tienen en cuanto cosas, sino que les es supuesto por el hombre. El Ente, en efecto, sería una hipótesis humana. Habrá, pues, que precisar los atributos del ser en cuanto que lo buscamos y por él

nos preguntamos, distinguiéndolos de los atributos del ser en cuanto que creemos haberlo encontrado (1).

En el modo de pensar aristotélico-escolástico, la «transcendentalidad» del concepto Ente tiene solo un trivial significado de orden clasificatorio. Significa que transciende toda clase particular de conceptos, que no queda adscrito a ninguna y que se cierne sobre todas sin trámite de especificación. Aquel modo de pensar debió reconocer que no poseía medios para entender esta extraña condición del concepto Ente, que contradice todas sus reglas. Mas lo que —reducido a última concisión y sin más propósito que sugerir— acabo de enunciar, nos proporciona un doble sentido de la «transcendentalidad» mucho más suculento. Por un lado significa esta que el concepto Ente es, en efecto, transcendente de toda clase de cosas, porque no se origina en ellas, sino que, al revés, es él el origen de las cosas en cuanto entes. Por su otro lado significa que la hipótesis del Ente obliga a cada cosa a transcender del ámbito primario en que nos aparece y en que vale como mera practicidad, y entrar a formar parte o constituirse en ingrediente de «algo así como» un Mundo. Este transcender es lo que Platón solía llamar «Subir al Ser». En un mundo de sí-mismidad, junto a las cosas, también el hombre está como «sí mismo»; es decir, en él «l'uom s'eterna». Pero ese Mundo es hipótesis, es postulado que nuestra vida, desde su dimensión primaria, emite hacia *más allá* de ella; es decir, que postula su propia proyección y metamorfosis, en un vivirse *sí mismo*, o digamos en un vivir la sí-mismidad de la vida.

§ 23

[MODERNIDAD Y PRIMITIVISMO EN ARISTÓTELES]

Aristóteles, que, como más arriba dije, dándose el aire de lo contrario, por insuficiencia sistemática de su doctrina, acaba y comienza haciendo descansar todo lo decisivo en la analogía, y, por tanto, en la dialéctica o «ganas de hablar», nos define nominalmente la analogía como aquella relación del concepto a las cosas conceptuadas que no implica en el concepto expresar una realidad

(1) Véase sobre esto mi *Anejo a Kant*, 1929 (*Obras Completas*, t. IV) y *Apuntes sobre el pensamiento* (*O. C.*, t. V).

común de estas, sino que su comunidad consiste solo en referirse todas, cada cual a su manera, a algo único (1). No son estos los términos aristotélicos ni los escolásticos; pero creo con los aprontados favorecer la formulación de su idea. Aristóteles se contenta con la definición nominal. No nos hace ver en qué consiste la «realidad» analógica, que alguna tendrá que ser, ya que distingue la unidad analógica de la mera coincidencia en el nombre. Por otra parte, tampoco se preocupa de mostrarnos cuáles son los peculiares actos mentales por los que la analogía se constituye. Por fuerza serán distintos de los enumerados en su lógica o analítica, ya que su resultado —el universal analógico— es tan diferente. Agreguemos, en fin, que, como dice un buen aristotélico y disciplinado tomista, Joseph Geyser, es la analogía el acto mental «que lleva a los conceptos más remotos que cuantos la simple abstracción de las condiciones existenciales concretas proporciona» (2).

La cosa es de las más curiosas que han acontecido en la historia del pensamiento, pues tenemos esto:

1.º Para Aristóteles, el «modo de pensar» analógico no es el científico, y, por tanto, no rinde posesión mental de la auténtica realidad.

2.º No obstante, a él se debe la averiguación de lo más importante en la ciencia y en el Ser, que son los principios.

3.º Pero esto no le induce a analizar el origen ontológico, metodológico y psicológico de la analogía.

4.º Por tanto, según su principio de que «el que no ve el nudo (el problema) no lo sabe deshacer (3), colegimos que al no resolver el problema de la analogía quiere decirse que no lo vio.

5.º Con un paso más que hubiera dado habría visto que el pensar analógico se diferencia de su pensar cosista en que aquel no piensa las cosas sino como términos de relaciones; por tanto, que se trata simplemente de abandonar la categoría de cosa o sustancia e instalarse en la categoría de relación o πρός τι. *Esto hizo* Descartes, y con ello no más creó todo el nuevo «modo de pensar» exacto, que ahora va a serlo un poco más genuinamente. Ese paso hubiera puesto a Aristóteles, de golpe, en plena y absoluta modernidad.

6.º Pero al no darlo, por no haber visto el problema que la analogía plantea, y sentir mareo, dentro de su «modo de pensar», al

(1) *Metaph.*, IV, 2, 1003 a 33.

(2) *Die Erkenntnistheorie des Aristoteles*, 1917, pág. 271.

(3) *Metaph.*, III, 1, 995 a 29: λύειν δ'οὐκ ἔστιν ἀγνοοῦντας τὸν δεσμόν.

topar con él, reveló que, lejos de ser moderno en absoluto, por serlo todo un lado de su persona, lo era solo relativamente, y todo otro lado de su condición nos hace sospechar en él un fondo de «primitivismo» (1). Y ahora va calificado así formalmente. Porque la mentalidad primitiva —lo que yo llamo el «pensar primigenio o mágico»— consiste en hacer eso mismo que hace Aristóteles cuando analogiza.

7.º Esto último, a que los números anteriores dan su sentido, es lo que considero una de las cosas más curiosas en la historia del pensamiento; a saber: que se hallan separadas no más que por un pelo la forma de pensar más moderna y la forma de pensar más vetusta, más primitiva. Descartes y Aristóteles (cuando analogiza) coinciden en hablar —Aristóteles, sin darse cuenta— de las cosas como meros términos de relaciones; por tanto, como correlatos. La diferencia entre ambos estriba en que Descartes, que se da cuenta de ello, toma los correlatos como correlatos, mientras que Aristóteles toma los correlatos como si fuesen cosas no relativas, sino absolutas, independientes de la relación; es decir, formalmente como «cosas». Ahora bien; esto es lo que hacía el hombre primigenio (2).

---

(1) Por eso, cuando le he llamado relativamente moderno, ponía este adjetivo entre comillas.

(2) Que la entidad de lo análogo consiste en relatividad, nos parece cosa tan patente que juzgamos inverosímil no hallarlo visto y reconocido por Aristóteles, máxime siendo un concepto tan importante en su doctrina. Y sin embargo, esa inverosimilitud es la realidad. Ya pone en la pista de ello que en su diccionario filosófico —el libro V de la *Metafísica*— el capítulo sobre lo *relativo* no aluda a ella lo más mínimo. Pero el hecho es que no hay un solo texto en la obra toda aristotélica de donde se colija haber Aristóteles sabido nunca que la analogía es una relación, a pesar de que siempre que emplea aquel vocablo en ocasión operante no tiene más remedio que añadirle la partícula gramatical que expresa la relación, el πρός. El único texto de Aristóteles en que una persona no advertida de esa increíble obnubilación del gran filósofo podría encontrar el reconocimiento de la analogía como relación se halla en la *Etica a Nicómaco* (V, 6, 1131 a 30 y sigs.); τὸ γὰρ ἀνάλογον οὐ μόνον ἐστὶ μοναδικοῦ αριθμοῦ ἴδιον, ἀλλ'ὅλως ἀριθμοῦ ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ ἐν τέτταρσιν ἐλαχίστοις.

Lo que traduce Dionisio Lambino: «Non enim solum eius numeri, quo aliquid numeramus, proprium est proportione constare, sed etiam eius qui universe et omnino numerus est. Proportio enim rationis est aequalitas, quae in quattuor minimum reperetur», etc. Ya era raro que allá en la *Etica* surgiese la revelación de lo que es la analogía, y nos fuera hecha con ocasión de definir la justicia. Pero esas palabras convencen definitivamente —y lo mismo digo del ὅσα ἔχει ἄλλο πρὸς ἄλλο que cita Zeller sin decir de dónde— de que Aristóteles no ve la analogía como consistente *simpliciter* en relación, sino que aquí declara formalmente que pertenece a la categoría de la cantidad, y si surge con motivo de la justicia, es por la graciosa

Lamentar que Aristóteles, por tan sencillo modo como es reconocer la condición relacional de la analogía, no se colocase *d'emblée* en la modernidad no es, claro está, una censura a él, sino efectivamente una lamentación y justa quejumbre nuestra. Ni ello da tampoco por supuesto, y como cosa que va de suyo, que haya obligación de ser moderno y que la modernidad sea siempre lo mejor; pero sí implica exigir de quienes piensan lo contrario y creen que hay una *philosophia perennis* —la cual es precisamente la aristotélico-escolástica—, ver con claridad, para poder *no* admitirlas, las ideas que se les han ocurrido a los modernos y siguen ocurriéndosenos a los contemporáneos. Porque si esa filosofía perenne no entiende bien la de todos los tiempos —por tanto, la de los modernos y actuales—, es que no posee tal perennidad, que no *está* en todos los tiempos, sino que se quedó en el pasado, y si se perenniza o perdura es porque se ha convertido en fósil, en petrefacto; es tal vez la «piedra filosofal».

Dejo aquí hincado y ondeando el batallador diagnóstico, dos veces ya enunciado, según el cual hay en Aristóteles una sorprendente mezcla de «modernidad» (= relativa modernidad) y «primitivismo». Platón es de una composición muy diferente. No tenía apenas nada, si algo, de «moderno» (aunque su doctrina haya resultado en gran parte absolutamente moderna y hasta contemporánea); pero tampoco de «primitivo». En cambio, me parece, frente a las imágenes que de él se han pintado, que era típicamente «arcaico», cosa muy distinta de «primitivo». Se puede vislumbrar lo que cifro en esa calificación recordando las esculturas de Egina, llamadas por los historiadores del arte «arcaicas». Dada la anticipación normal del desarrollo artístico respecto al doctrinal, Platón sería contemporáneo de ellas y

---

razón de que en la lid de justicia intervienen *dos* hombres y *dos* cosas; por tanto, cuatro términos. No, pues, por nada que a la justicia misma se refiera, sino por la accidental intervención de números.

Es este excelente ejemplo de las cegueras *constitutivas* que forman parte del hombre. ¡Y si Aristóteles las padecía, no es para decir las que nosotros portaremos! Por eso es muy fértil de cuando en cuando dedicarse a investigar las propias cegueras. No porque esto permita casi nunca ni descubrirlas positivamente ni merced a ello eliminarlas, pero sí porque estira al máximo el elástico de nuestras posibilidades mentales.

Los Escolásticos, aprendiéndolo en los árabes y en la baja latinidad, definen ya la analogía como relación. Así Santo Tomás en su *Commentarium in Metaph.*, lib. IV, lect. 1, parág. 7 y sigs., y lib. XI, lect. 3, parág. 4, y en *Summa theol.*, *Prima pars*, qu. 13, art. 5. Pero incapaces de plantearse problemas últimos nuevos, o nuevamente los antiguos, todo se queda ahí y no sacan la menor consecuencia.

podría *a priori* colegirse que como escritor y pensador exhibiría un estilo parecido. Frente a la época clásica de la escultura, ese «arcaísmo» incluye un cierto amaneramiento, que aquella elimina. Y Platón era, incuestionablemente, bastante amanerado. Por eso sus contemporáneos le tachaban de «asianismo» (1).

§ 24

[EL NUEVO «MODO DE PENSAR» Y LA DEMAGOGIA ARISTOTÉLICA]

QUEDAMOS en que Descartes comienza proclamando la comunidad de los géneros, y, por tanto, que no hay ciencias particulares o en plural, como sostuvo Aristóteles frente a Platón. Con ello Aristóteles descoyuntó el platonismo y detuvo el carro del pensamiento, según veinticuatro siglos arreo han ido demostrando. No poca parte en la culpa de ello corresponde, según ya dije, a que Aristóteles, uno de los filósofos más grandes que ha habido, no tenía temperamento de filósofo, sino de «hombre de ciencia», y este propende siempre al *especialismo*, es decir, a interesarse en lo específico, que, como vimos, es lo «propio», lo «idiota». El especialismo ha «idiotizado» a los hombres de ciencia (2). Quien no sea capaz de pensar tranquilamente que uno de los más grandes filósofos posea una índole filosófica muy deficiente, que no se ocupe en conocer lo humano, y... *estudie la Matemática*, como decía la prostituta de Venecia a Rousseau joven.

Hay, pues, según Cartesio, solo una ciencia, única e integral. Téngase presente que para Descartes, como para Aristóteles y para

(1) Esta última etapa del arte griego llamado arcaico, que es a la que me refiero, surgió, como es sabido, de un rebrote de influencias provenientes del Asia, que era para los helenos nuestra *Asia minor*. Aristóteles tenía de Platón esta impresión de arcaísmo, y la hace constar expresamente en sus libros metafísicos (1088 b 28-1089 a 2) cuando dice que se vio obligado a agregar a lo Uno como principio la Dyada «ante todo porque se planteaba las cuestiones arcaicamente»: τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαικῶς.

(2) Las terribles consecuencias sociales que esto —junto, claro es, con otras cosas— iba a traer y hoy son tan crudamente patentes, fueron anunciadas hace veinte años en *La Rebelión de las Masas*, cap. XII (*Obras Completas*, t. IV.)

nosotros en este estudio, «ciencia» es exclusivamente la teoría o teorías deductivas (1). Según este, todas las teorías deductivas forman un cuerpo continuo, se derivan las unas de las otras o mutuamente se implican, y los nombres de las distintas disciplinas designan meramente miembros de un unitario organismo. Esa Ciencia Unica empieza con la Metafísica y termina con la Meteorología y —si Dios quisiere— con la Fisiología. Así ve la cosa Descartes, y así la vemos hoy. Pero en Descartes, naturalmente, era solo un programa, lo cual es ya mucho. En nuestro tiempo ese programa se ha realizado en grandísima parte.

La continuidad de la materia científica no exime de distinguir en el *corpus* deductivo integral una región primera y fundamental que da cimiento a todo lo demás: es la Metafísica. Se ocupa del alma y de Dios. Cómo y por qué ocuparse de estas cosas sea para Descartes el conocimiento fundamental —en el sentido de fundamentador de los demás— es cosa que luego, aunque muy brevemente, veremos. Pero sí tendríamos ya que preguntarnos mediante qué «modo de pensar» adquirimos la metafísica. Y he aquí que este «hombre del método» no nos ha hecho saber nunca de una manera clara, expresa y precisa con qué método o con qué especificación de su método general hace sus averiguaciones sobre el alma y sobre Dios (2).

El único tratado, aunque incompleto, que de ese método poseemos es, según dije, las *Reglas para gobernar el ingenio*. Allí encontramos de primeras el grito del Preboste de París: «¡El Rey ha muerto! ¡Viva el Rey!» «La incomunicabilidad de los géneros ha fenecido: ¡Viva su comunicabilidad!» Nos conviene, pues, atenernos por ahora al método que las reglas exponen y en el *Discurso* resuenan. Luego veremos lo que pasa con la Metafísica en cuanto a su método.

Si nos atenemos a las *Reglas*, anticipemos que en ellas, tras esa declaración de la Ciencia Unica (que tiene que serlo por ser único nuestro entendimiento y funcionar de una única manera, o

(1) «Je désire que vous remarquièz la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la géographie et généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule.» (*Récherche de la vérité. Oeuvres.* Edic. Adam et Tannery, t. X, pág. 502, 24-29.)

(2) Llama muchas veces al suyo *méthode générale*, y en las cartas de marzo de 1637 a Mersenne, de 27 de abril de 1637 (?) a un desconocido, y la muy importante al padre Vatier de 22 de febrero de 1638 (?), hace constar que vale también para la Metafísica; pero queda en deuda del porqué y el cómo. *Ibid.*, t. I.

lo que es igual: usar de un único método) pasa a concretar. Y en esta concreción resulta que, sin prevenirnos y como cosa natural, esa Ciencia Unica se contrae en una Ciencia Universal o *Mathesis Universalis*. Porque Descartes entiende por Ciencia Universal cosa muy distinta de la Ciencia Unica. La *Mathesis Universalis* es el *corpus* de las ciencias que comprende desde la Aritmética y la Geometría hasta la Astronomía, la Música, la Optica, la Mecánica «*aliae que complures*» (1); es decir, que se extiende y se retiene en el área de las disciplinas que podían en su tiempo llamarse, aunque con sentido no poco peyorativo, matemáticas. Era normal todavía en el siglo XVI llamar a hombres como Copérnico «matemáticos», lo cual, conste, connotaba que la Astronomía no era propiamente ciencia, sino solo «salvación de las apariencias». Aún gobierna Aristóteles, y la verdadera ciencia de los astros no es el convoluto de hipótesis que desde Copérnico y Kepler —para mayor desprestigio combinadas con Geometría— urdían los astrónomos, sino la Física «animista», *soi disant* filosófica, cuyos principios, las llamadas «naturalezas», son primos hermanos de los que llevaban en sus mentes los hombres de Altamira. Gracias a esto, es decir, a que no era ciencia, sino monserga de los «matemáticos», se dejó correr el libro de Copérnico.

La diferencia entre la Ciencia Unica y la Ciencia Universal no es, en definitiva, grande. Esta resta de aquella solo la Metafísica y la Lógica. Pero como Descartes no creía en la Lógica y la suprime —o cree suprimirla— *a limine* y de raíz, queda solo la Metafísica. Sobre el universo de las ciencias, y como preámbulo a ellas, está el Método.

Sea dicho entre paréntesis: que Descartes, el hombre de la «raison» (2) por excelencia, fundador y patrón del moderno racionalismo, resulte no creer en la Lógica, es una de esas cosas graciosas que surgen, imprevistas, en la Historia, *y que por lo mismo son la verdadera Historia*. La Historia está llena de estas como súbitas emergencias, o viceversa, de inopinados escotillones y endiablados trucos. Por eso es lo contrario de la matemática que la prostituta veneciana recomendaba.

---

(1) *Reg.*, IV, *Ibid.*, t. X, pág. 377, 15.

(2) Nos dice (*Discours*, *Ibid.*, t. VI, pág. 27) que había resuelto tomar como «ocupación de su vida» «emplearla entera en cultivar su razón». Cómo repudia a la Lógica con un desdén infinito, véase *Discours*, págs. 17 y 18. Porque desdeñoso, lo fue Descartes, si alguien lo ha sido en el mundo. Y ese desdén le lleva, como en el caso de la Lógica, a proceder de modo tan sumario, que el desdén repunta en osadía, y la osadía se acerca a la avilantez. Más adelante verá el lector que este juicio mío no proviene de ningún entusiasta de la Lógica.

Esta Ciencia Universal, en cuyo vientre se hallan indistintas todas las ciencias, salvo la Metafísica, supone un género único de realidades. Ya la Geometría Analítica con-funde el número con la magnitud extensa. Este segundo paso se reduce, por lo visto, a generalizar esa con-fusión, extendiéndola al movimiento, a los astros, a los meteoros; en suma: a todos los fenómenos sensibles o «cosas materiales» (1). Lo cual basta para traernos ya al brete, sin envaguecimiento posible, la diferencia entre el «modo de pensar» tradicional y el que Descartes incoa.

En el *Discurso del Método* se nos ofrece el orden vertical de las razones, que es la forma arquitectónica de la teoría, tendido horizontalmente en la serie temporal de una autobiografía. Descartes muestra gran empeño en hacernos ver que no solo su pensar ha sido conforme a método, sino que también ha sido metódica su vida. Por eso, contarnos los pasos de su vida viene a ser exponernos su método. Este, pura secuencia de razonamientos, se nos presenta en el *Discurso*, como en la Mitología el dios, traspuesto en un destino personal. Y averiguamos que pareciéndole dudoso cuanto en su tiempo se enseñaba y se decía, recurre a lo único que tenía aire de ser un saber exacto: las ciencias matemáticas. «Mas no por esto determiné procurar aprender todas estas ciencias *particulares* que comúnmente se llaman Matemáticas, sino que viendo cómo, *no obstante ser sus objetos diferentes*, no dejan de coincidir en referirse solo a las diversas relaciones o proporciones *—rapports ou proportions—* que en aquellos objetos se hallan, me pareció preferible *examinar solamente estas proporciones en general* y sin suponerlas más que en los sujetos (2) capaces de darme a conocer más fácilmente aquellas; pero a la vez *sin restringirlas nada*, a fin de poder tanto mejor aplicarlas luego a *todos* los sujetos a quienes pudiesen convenir» (3).

Estamos, de la primera corveta, en un nuevo mundo. El objeto de la Aritmética no es la «cosa» cuánta, ni el de la Geometría la «cosa» continua, ni en la Física la «cosa» que se mueve con un movimiento que es también una «cosa». Las ciencias —y salvo la Metafísica no hay otras que las exactas— no se ocupan de las cosas. Comprendemos todas las cautelas de Descartes para publicar sus pensamientos, y lo que nos sorprende es que una doctrina que empieza así no originase

---

(1) *Discours*, pág. 41, 27.

(2) Sujeto en terminología escolástica es la cosa-sustancia, por lo menos la cosa-esencia que es el sujeto, y sustrato en todo juicio de quien se predica lo demás. Luego aclararé lo que significa esta frase enigmática de Descartes.

(3) *Discours*, págs. 19 y 20.

inmediato y tremendo alboroto. Descartes, cuyo método es la precaución puesta en geometría, y cuya vida era metódica, había tenido cuidado de comenzar por... irse. Por irse a la única tierra libre que había entonces en el continente, y a la vez más adelantada en ciencias, salvo, en parte, Italia. Se fue a Holanda, y desde allí, años más tarde, se arrojó a decir aquello.

Las ciencias no se ocupan de las cosas como tales cosas, sino de sus «relaciones o proporciones». Tomemos clara posesión de las novísimas implicaciones que esto engloba:

1.º La ciencia no habla de las cosas como antes:

A) en cuanto que cada una es una *natura solitaria* encerrada en sí o en su esencia. La ciencia no es conocimiento de las esencias, sino que toma las cosas todas en el sentido en que pueden ser útiles a nuestro propósito, y este sentido nos lleva a no contemplar sus naturalezas solitarias, sino que las comparamos, entre sí, a fin *de que puedan ser conocidas unas por otras* (1).

Por tanto, en vez de cosas = esencias, cosas = sustratos de relaciones.

2.º La ciencia no habla de las cosas como entes:

B) en cuanto que puedan tener un Ser suyo, aparte del hombre, sino que el conocimiento es una relación de utilidad antropológica. Nos preguntamos no por lo que ellas, de su lado, sean, sino por aquello en ellas que nos es útil; no, por lo pronto, con práctico o material utilismo, sino útiles para hacer posible una teoría deductiva referente a ellas.

3.º El nuevo «modo de pensar» no consiste solo en ser un nuevo método para conocer, sino que parte ya de *una idea de lo que es el conocer mismo* completamente distinta de la tradicional. Teoría —θεωρία— no es ya contemplación del Ser, sino contemplación de lo *útil en el Ser* para un sistema de deducciones.

4.º Queda así mediatizada la verdad-del-Ser por las conveniencias del Pensar, y se llamará verdad a la verdad-en-el-Pensar, lo que permitirá a Descartes prorrumpir en esta grave fórmula: «*La vérité étant une meme chose avec l'Etre.*»

5.º Mediatizados los entes y reducidos a meros términos de relaciones, el conocimiento científico consistirá en pensar las relaciones entre los entes, y no a estos. Pero las relaciones no pueden

(1) Notandum est primo, res omnes, eo sensu quo ad nostrum propositum utiles esse possunt ubi nos illarum naturas solitarias spectamus, sed illas inter se comparamus, ut unae ex aliis cognoscantur. (*Regulae*, VI, *Ibid.*, páginas 381, 17-21.)

sernos descubiertas por la sensación ni por la fantasía, sino que son obtenidas mediante *actos de comparación* a que sometemos las cosas.

6.º De aquí que lo primero que hay que hacer es exonerar radicalmente el valor cognoscitivo de los sentidos y poner en la picota el principio de que parte el método aristotélico-escolástico: «Nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos» (1), lo cual tiene que ser revolcado en este: Nada hay de real con seguridad en los sentidos más que lo que el intelecto decida y ponga en ellos (2). Al sensualismo de los escolásticos sucede el racionalismo. En la censura de los sentidos y su definitiva cesantía como fundamentos de la verdad, es Descartes de una insistencia infatigable. Es en él doctrina básica —por su importancia decisiva y su primordialidad en el buen orden de las razones que es el conocer— que no es posible conocer, ni siquiera entender, una verdad auténtica si no se ha logrado previamente amputar en nosotros la creencia —a su juicio meramente instintiva, animal— en la veracidad de los sentidos, o, como él dice, sin *abducere mentem a sensibus* (3).

7.º No hay, en efecto, principio *espontáneo* más firme, más «evidente», que este: Los sentidos nos hacen presentes existencias o realidades. Hasta el punto de que para enunciar el prototipo de lo que debe ser creído, por ser lo más fehaciente, «todo el mundo» dice: «Ver y creer». Esta fórmula es el resultado y decantación de la filosofía popular vetustísima, que parte, *como toda filosofía*, de un escepticismo —en este caso, de *la duda frente a todos los razonamientos*, a los cuales se opone como última instancia de crédito y la única suficiente—: el ver, oír, tocar. Esa es, pues, la «opinión pública» establecida y permanente en la plazuela. Pero la Filosofía *comenzó y consiste* —cualesquiera sean sus otras diferencias de escuela— precisamente en negar la jurisdicción de la veracidad a los sentidos. Así fue al nacer con Parménides, así ha sido al renacer en Descartes y al virar hacia el positivismo en Kant (4) y al hacerse resueltamente positivista en Comte; no hablemos de los demás. Por eso, frente

(1) *Discours*, pág. 37, 9-23.

(2) La expresión de Descartes en que termina el párrafo es: «Ni notre imagination ni nos sens ne nous sauraient jamais assurer d'aucune chose, si notre entendement n'y intervient.»

(3) Véase, por ejemplo, pues son innumerables los pasos, la carta antes citada al padre Vatier, *Ibid*, t. I, pág. 560, 16.

(4) Que hablará de los que «recurren populacheramente» a la instancia de a «experiencia» *(die pöbelhafte Berufung auf Erfahrung)*.

al lugar común, «opinión pública», *dóxa* o *éndoxon* de la creencia en los sentidos, la Filosofía es constitutivamente, y no por caso, *paradoxa*. Estaba reservado a Aristóteles el climatérico honor de tomar como punto de partida y principio de su filosofía ese lugar común, ese *éndoxon* retórico —ni siquiera puede, en rigor, llamársele dialéctico—, ese *idolum fori*, esa demagogia de la fehacencia aneja a los sentidos. Su filosofía es la única —en toda la historia de esta disciplina— que se comporta así, ya que los estoicos recibieron de él tal dogma.

No comprendo cómo no se ha subrayado más este carácter demagógico, popular, del «modo de pensar» aristotélico-escolástico. Porque no es un rasgo que nos aparezca solo cuando, una vez conocida esa filosofía, queremos comprender la psicología, el carácter subjetivo que la engendró, la sostiene y la propaga. No; es la doctrina misma quien parte, con esencial partir, de una admisión que solo es verdad para el vulgo: la «evidencia» ontológica de los sentidos. Es la criteriología de Sancho Panza. La fe en los sentidos es un dogma tradicional, una *institución* pública establecida en la opinión irresponsable y anónima de la «gente», de la colectividad. Recuérdese lo que dijimos sobre la «evidencia» del principio de contradicción. Este dogma del sensualismo ontológico es otro «ininteligible» vigente, con la fuerza de un mito y de un lugar común o tópico, en el alma colectiva. Ni hay para él razones ni es razón de sí mismo. Simplemente «está ahí», desde milenios, originado en ciertas experiencias prácticas y útiles para la vida. Ningún individuo lo forjó deliberadamente, sino que, como todo lo popular, *se* ha ido haciendo impersonalmente, poco a poco, corriendo sobre él el tiempo con su fluir de ininterrupta tradición. Y esta corriente multisecular y anónima ha hecho de él lo que son todos los «lugares comunes»: un canto rodado en el fondo del arroyo social. Creer en él no es un acto inteligente; nadie piensa efectivamente su contenido, su *dictum*, cuando lo usa y en él se afianza. El «lugar común», como modo social o colectivo que es, no es consciente; es ciego, es mecánico. Cree en él el individuo porque desde «tiempo inmemorial» *se* viene diciendo en su derredor, y él repite ese gesto miméticamente sugestionado. El individuo lo adopta no por inteligencia, sino por *sugestión* social. Es un «principio» que no tiene nada que ver con la teoría. Es una mecánica vigencia social. El conjunto de admisiones «sugestivas» de este tipo integran lo que se llama desde los estoicos «sentido común». Es una «verdad» de sentido común». Claro está que no siendo el «sentido común» ninguna facultad inteligente, no puede crear, tener ni contener

verdades. Tiene adagios, proverbios, «dichos», esto es, cosas que *se* dicen (1).

Si ese dogma no fuera esto —por tanto, un hecho social, un mero «uso» colectivo, y no un acto de la mente personal, única capaz de teoría— y no lo fuera también en Aristóteles, no se comprende que, si bien dejándolo sin fundamentar, no lo haya por lo menos formulado como principio y *mostrado*, como hace con el de contradicción y tercio excluso (2), o menos aún que no lo haya ni expuesto. De tal modo es para él una creencia subsolar, actuante en él como en cualquier «hombre del pueblo», y a la vez latente, inconsciado, como pasa con todas las auténticas creencias —a diferencia de la Filosofía, que por eso no es, ni puede ser, ni tiene que ser creencia— que se las deja siempre a la espalda. Las «creencias» y «lugares comunes», no perteneciendo a nuestra vida mental despierta y lúcida, actúan siempre en nosotros *a tergo;* o lo que es igual: nuestro vivir es un vivir ya empujados, lanzados por el empellón de aquellos.

Pues bien; todo lo que hace Aristóteles es decir, como si fuese la cosa más llana del mundo: el verdadero o más auténtico Ente es la sustancia, y la sustancia es «este hombre», «este caballo» que veo. Nada más.

§ 25

[LA FANTASÍA CATALÉPTICA DE LOS ESTOICOS]

PERSEGUIMOS antes brevemente la evolución con que la teoría del conocimiento y la psicología de lo noético, adjunta a aquella, se manifiesta en los discípulos inmediatos de Aristóteles. Si hubiéramos corrido más la vista hacia adelante, habríamos asistido a la aparición del Estoicismo y, en su teoría del conocimiento y noética aneja, a una continuación de aquel desarrollo que inevitablemente había de producirse en la doctrina aristotélica.

Dentro de su tosquedad gremial, la doctrina cognoscitiva de los

(1) Sobre todo esto, mi libro *El hombre y la gente*. [En *Obras completas*, Tomo VII.]

(2) Aunque ya nos sorprendimos de que no analizase, que no tomase posesión demorada de su *dictum*.

estoicos es coherente y no exenta de entrevisiones agudas. Es la consecuencia natural del aristotelismo. No tenemos más noticias del Ser o lo Real que las que nos proporcionan los sentidos. Pero los sentidos no dan noticia más que de lo corporal. Por tanto, lo Real, el Ente, es, son los cuerpos. He aquí inevitablemente conjugados el extremo sensualismo cognoscitivo y el extremo corporalismo ontológico («materialismo»). En esto tenía que acabar inexorablemente el desarrollo sincero de la filosofía peripatética. Fuera de la Moral, el estoicismo es el *enfant terrible* de Aristóteles. El hace manifiesto lo que en su última verdad era el aristotelismo. Esto es la Historia: el mañana nos revela *inexorablemente* la placa que fue ayer impresionada. Lo que había en el hoy secreto y latente, se hace en el futuro paladino. Lo Historia es la marcha gigante hacia un prodigioso nudismo de lo real. Por eso siempre debe juzgarse maravilloso símbolo la idea del valle de Josafat: el fin del mundo como su definitiva nudificación. Es la expresión visionaria de una gran verdad historiológica.

Según los estoicos, no hay en el hombre inteligencia. No es esta, pues, quien forja las ideas, descubre los principios y se convence de ellos. Los principios, como los conceptos, surgen en el hombre poco a poco, lentamente; pero por generación espontánea. La experiencia sensual, el trato con los cuerpos, va dejando *mecánicamente* en él —y esta es la agudeza en la doctrina— cristalizaciones de conducta mental que son los conceptos y principios. Tenerlos y usar de ellos no es, pues, lo que solemos llamar «pensar», sino su empleo mecánico, parecido al acto reflejo con que al acercarse algo a nuestro ojo sus párpados automáticamente se cierran, o al brinco de costado con que evitamos un charco. Esas experiencias básicas de la vida, que de modo mecánico se decantan en principios (repito, como los adagios, como los proverbios), son *comunes* a todos los hombres. Por eso *todos* los hombres tienen los mismos principios, hasta el punto que el criterio para conocer la «verdad» de un principio es... el sufragio universal. Esto que *declara* el Estoicismo era ya lo que actuaba indeclarado, taciturno, en Aristóteles. El principio no lo es *porque* sea, en algún sentido, perspicuo; no lo es por lo que dice, sino porque lo dicen *todos*, porque *se* dice. Oigamos a Séneca: «Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum et apud nos *veritatis argumentum* est aliquid omnibus videri» (1). Consecuentemente, los estoicos no llaman a los principios «principios» ni verdades, sino

(1) «Otorgamos mucha confianza a la *presunción* de todos los hombres, y es para nosotros argumento de que algo es verdad hallar que lo parece a todos.»

«presunciones» o «asunciones» —πρόληψις *(prólepsis)*—. Atendiendo a su contenido las llaman opiniones o «sentencias comunes» —κοιναὶ ἔννοιαι *(koinaì énnoiai)*—, que es como llamaba Aristóteles a los axiomas o principios. El conjunto de estas proposiciones de sufragio universal o vigencias colectivas se llamó «sentir o sentido común» (1). Y he aquí la autenticidad de la filosofía aristotélico-escolástica. Es la filosofía del sentido común, el cual, conste, no es inteligencia, sino *asunción ciega por sugestión colectiva*, como todo lo que se llamaba «evidencia» (2).

Esto nos permite intentar nueva interpretación sobre el verdadero carácter, no entendido ni explicado, de lo que eran para los estoicos, conjuntamente, el criterio de la verdad y el acto mental en que el conocimiento se funda: la «fantasía cataléptica»; es decir, la «idea sobrecogedora o percaptadora» (3). Entiéndase que es el hombre el sobrecogido y *percaptado* por la idea, la cual se nos impone, nos hace fuerza. Pero la idea o imagen —*fantasía*— que tiene ese carácter hipnotizador sobre nosotros no es sino la supervivencia de una o muchas percepciones —*aísthesis*—. Estas son para ellos el prototipo del fenómeno mental, con eficacia cataléptica, sugestionadora o hipnótica. La catalepsia nos hace violencia para que asintamos a algo: percepción o proposición. El asentimiento —*synkatáthesis*— es «libre». En última instancia podemos prestarlo o no a la catalepsia en que estamos; pero nos costaría mucho esfuerzo rehusarlo (4).

Ahora bien: hubieron de reconocer los estoicos que las fanta-

---

(1) La expresión misma no está en ninguno de los fragmentos de los estoicos que conservamos; pero, por fuerza, tuvo que ser acuñada por alguna de las generaciones estoicas (que son muchas y siempre activas), como lo demuestra el hecho de que, sin más, aparezca en Cicerón (*De Oratore*, III, capítulo I), el gran transmisor para los renacentistas, y desde ellos para nosotros, de la gnoseología estoica.

(2) Entre las cosas cómicas de la infortunada vida intelectual española durante el pasado siglo, debe contarse que Menéndez Pelayo considerase haber dado cima a una hazaña emigrando, en la madurez, del escolasticismo a la filosofía escocesa del sentido común, que era cosa pareja a si hubiese decidido salir de Malaguilla para entrar en Malagón.

(3) Sospecho —pero no lo he estudiado en detalle para poder aseverarlo— que nuestra palabra «percatación» es la traducción latina erudita de la «catalepsia», a su vez término técnico del estoicismo.

(4) Los estoicos son radicalmente deterministas. Les lleva a ello su interpretación de la Realidad como Naturaleza. Esta vive y es y se mueve por sí misma; es absoluta espontaneidad. Por lo mismo, cada parte de la Naturaleza, cada cosa, tiene su espontaneidad propia, «doméstica»: οἰκεῖον *(oikeîon)*. A esa espontaneidad, que no es sino determinismo, llamaban «libertad».

sías catalépticas yerran no pocas veces (1). Esto traía consigo inevitablemente —aunque ellos no lo vieron nunca del todo— que su fuerza persuasiva, percaptadora, no podía proceder de ellas mismas, esto es, de su contenido, puesto que este tanto era certero como errado. Mi idea es que el carácter «convincente» o impositivo —cataléptico— de las sensaciones y de ciertas proposiciones máximas venía a aquellos y a estas de que era «opinión reinante», «lugar común», creer en los sentidos y creer en el principio de contradicción (2). Eran estas dos «verdades tradicionales», dos usos colectivos. De aquí que se aceptasen como «evidentes» precisamente porque nadie se hacía cuestión de ellos. Eran «pensar ciego y mecánico», generado por sugestión e «hipnotización» colectivas; es decir, literalmente lo que hoy, como entonces, se entiende por *catalepsia.* El hombre, en cuanto viviendo los usos colectivos, es un autómata dirigido por la sugestión social; vive en perpetua catalepsia. Esta no es un efecto psíquico de la percepción, sino un efecto sociológico de la sociedad sobre el individuo. No, pues, esta sensación que ahora tengo me cataleptiza, sino la *creencia* general en que de antemano estoy de ser fehacientes los sentidos es lo que me entrega «hipnotizado» a estos. Y la filosofía aristotélico-escolástica, al partir, sin hacerse cuestión de ello, de la fehacencia de las sensaciones y de la extracción que en estas se hace de los conceptos por abstracción comunista, resulta ser una filosofía de catalépticos, esclavos psíquicos del «lugar común» y víctimas del lugar-comunismo.

Para el estoico, pues, se da en el hombre la verdad con un carácter puramente subjetivo de «sobrecogimiento», que no es ni más ni menos que el nombre descriptivo psicológico de lo que los escolásticos llamaban «evidencia». Yo encuentro admirable el término. No

---

(1) Ya el propio Zenón: «Urgebat Arcesilas Zenomen, cum ipse falsa omnia diceret, quae sensibus viderentur, Zeno autem nonnulla visa esse falsa, non omnia.» (Cicerón: *De natura deorum,* I, 25.)

(2) Pero sí vieron con toda claridad que la *catalepsia* de la sensación, imagen o idea se funda en la *catalepsia* («evidencia») de la verdad, la cual no consiste solo en la *fantasía cataléptica,* sino «en las ideas (νοητά) que la rodean y a ella se refieren». (Sexto Empírico, *Adv. Math.,* VIII, 10.) Para mí este texto, que no suelen entender los historiadores de la filosofía, es decisivo.

Como ejemplo de insuficiencia filológica puede verse lo último —creo— que sobre los estoicos hay, el trabajo de Ernst Grimach: *Physis und Agathon in der alten Stoa,* publicado en la colección de más rango científico que existía en Alemania antes de la guerra. Léase en el *Excurs* sobre πρόληψις *(prólepsis)*

se puede denominar más briosamente ese estar el hombre irremediablemente cogido, preso, «poseso», por una creencia cuando esta lo es plenamente. La relación del hombre con su creencia y ante ella no es de libertad. Es un «no poder menos» de creerla. La creencia penetra en nosotros y se apodera de nuestra subjetividad antes de que el contenido de la creencia sea visto o entendido. No lo creemos, pues, *porque* nos es patente, perspicuo, entendido, sino, al revés, nos parece patente, diáfano y con absoluto sentido, *porque* ya éramos sus prisioneros. Se trata de un mecanismo psíquico, no de una relación propiamente intelectual, y como lo psíquico para el corporalismo estoico es algo corporal, será un mecanismo físico. Por eso dirán: las nociones —ἔννοιαι *(énnoiai)*— se forman en nosotros físicamente, esto, es naturalmente (1); y a esto me refería rigorosamente cuando antes dije que los conceptos, según el Estoicismo, se forman por generación espontánea. Llegan a llamar a los conceptos «nociones naturales», *físicas*. El bien y el mal, por ejemplo, son dos conceptos naturales.

El sobrecogedor, *el* percaptador o arrebatador, no es nada ni sensible ni inteligible, sino una fuerza «física» que se apodera de los hombres cuando intentan conocerlos —*vi quadam sua* (de las «imágenes» o «nociones») *inferunt sese hominibus noscitanda* (2). A esa fuerza llamaban τὸ καταληπτικόν: lo cataleptizante. Aunque, repito, aparece este de modo prototípico en la percepción sensual, no es exclusivo ni propio de ella: los conceptos y las máximas «evidentes» son en idéntico sentido *catalepsia*. Todo ello —sensación y razón— va reunido en el término fundamental del estoicismo: la «fantasía cataléptica». «Fantasía» significa para ellos igualmente sensación, noción y proposición. Cicerón tradujo la catalepsis por *comprehendibile;* pero los filólogos contemporáneos han solido entender este término, a mi juicio, erróneamente, como «comprensión», esto es, intelección, cuando es lo contrario: no el hombre que «comprende la cosa», sino la cosa que «comprime» al hombre, se «graba» en él, lo «sella» —*phantasía typosis en psychê*. (Plut., *De communibus notitiis*, 47) (3). Dígaseme si el *kataleptí-*

---

lo que el autor dice acerca de la catalepsia (págs. 74 y 75). Afirmar que la *prólepsis* es «una y misma cosa con lo que pensaba Platón», no es un error, es algo peor, que reclamaría dura calificación.

(1) *Doxógrafos*, 400, 17, citado en Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, parte III, primera sección, pág. 76, número 2.

(2) Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIX, 1, 15.

(3) Es preciso que de una vez quede claro este concepto de la «fantasía cataléptica». Para ello basta con caer en la cuenta de que lo «evidente» contiene dos direcciones contrapuestas, y puede, por tanto, pensarse y deno-

kón no se parece, mucho más que a una operación intelectual, a la raya de tiza en la mesa de billar que hipnotiza al gallo. La cosa no es accidental para el estoico; es que su doctrina —tosca, pero pensada en grande, magnífica— consiste en asegurar que el hombre es un hecho de la Naturaleza y nada más; de una Naturaleza compuesta de cuerpos, que es ella misma el gran Cuerpo Universal, dotado en su misma corporeidad de «sentido», de algo así como un inmenso instinto-inteligencia, o viceversa dicho, que gobierna, que dirige por automatismos sus partes, entre ellas el hombre. El alma de este es un hálito caliente, el *pneûma;* por tanto, algo corporal que está principalmente en el pecho, en el corazón y aledaños, y se manifiesta en la voz, la cual, es a la par, fenómeno corporal y fenómeno de «sentido» o «intelectual». Daban como una de las pruebas de que el *pneûma* o alma está en el pecho que al decir «yo» ponemos nuestra mano en nuestro esternón: τοῖς στερνοῖς ἡμᾶς αὐτοὺς δεικνῦντες (Galeno, cit. en Zeller, 203, n. 2). No por casualidad los estoicos evitan hablar de Inteligencia o Razón. Prefieren emplear la palabra *hegemonikón*, lo dirigente. La Inteligencia, en cuanto lo Dirigente, es una ingeniosa fusión de la clarividencia elemental de la sensación con el acertar sonambúlico que nosotros llamamos instinto. Es una especie de viviente *radar* de que estamos dotados por la Naturaleza, que nos guía y nos permite conducirnos certeramente en la vida: es lo *propio* del hombre, esto es, su naturaleza peculiar, que como la otra, la grande e integral, consiste en un espontáneo funcionamiento.

Otra prueba de que la catalepsia no es una función o facultad inteligente, se tiene en que actúa idénticamente en el que sabe y en

---

minarse de dos modos o por sus dos caras. Por un lado, lo «evidente» se me impone, me fuerza y obliga a reconocerlo, me con-*vence*. Es la acción de él sobre mí. Por otro, esa imposición o convicción se presenta con el aspecto de que estoy yo tocando, cogiendo, viendo, la realidad misma; por tanto, la verdad. Es mi acción sobre el objeto que llamo *cap*turarlo, con-*ce*birlo, com*pren*derlo. De aquí el equívoco del término «comprensión» y *comprehendibile* que usa Cicerón y que significa tanto el coger yo la cosa como el ser sobrecogido por ella. A mi juicio, cierra definitivamente la cuestión oponer sin más las dos definiciones de la «fantasía cataléptica» o «visum comprehendibile» que da Cicerón, una en los *Académicos posteriores* (XI) y otra en los *Académicos primeros* o *Lúculo* (VI). En aquellos dice: «Visis (es decir, a las "fantasías") non omnibus adjungebant fidem sed iis solum quae propriam quamdam haberent *declarationem* earum rerum, quae viderentur; id autem visum, *cum ipsum per se cerneretur*, comprehendibile». La otra dice: «Zeno definiret, tale visum igitur *impressum effictumque ex eo, unde esset*, quale esse non posset *ex* eo, unde non esset.» Y añade Cicerón: «Id nos a Zenone rectissime definitum dicimus.»

el que no sabe. Esto hizo que apenas Zenón suelta este concepto, Arcesilao, transformador del platonismo en escepticismo —fue el iniciador de la escuela «académica»—, le opone la objeción de que entonces es algo intermedio entre el saber y el no saber. Nosotros veríamos en esto la definición del instinto. A esta objeción agrega Arcesilao otra que remacha la exactitud de mi interpretación, pues dice que la *fantasía cataléptica* es una noción contradictoria, ya que esa fantasía es, por lo visto, «convincente»; por tanto, es ya «asentimiento»: *synkatáthesis*. Pero el asentimiento solo cabe refiriéndose a proposiciones generales, principios y máximas. Y, en efecto, como ya dije, la catalepsia, según los estoicos mismos, actúa parejamente en la percepción y en el juicio, en el axioma. Tiene razón Arcesilao al ver en ello algo contradictorio. Catalepsia (esto es, «evidencia», «convicción») resulta así significando dos cosas: lo que nos pasa en la percepción y lo que nos pasa ante un axioma o principio. Pero esto quiere decir que uno de los dos sentidos habrá de ser el originario y eficiente. Lo natural hubiera sido que los estoicos, siendo para ellos la percepción el prototipo de la catalepsia, y por otra parte la función noética de que las demás —concepto, juicio, razonamiento— psicológicamente nacen, hubiesen considerado su específica *kataleptikón* como el originario y fundamento de todos los demás. Pero el caso es que no lo hicieron, sino que su doctrina hace, por lo menos, igualmente originaria la catalepsia del juicio y de los principios «evidentes». De aquí ese cernerse confuso de la «evidencia»-catalepsia sobre toda la región noética, en lo que Arcesilao ve una contradicción. Pero ello indica que los estoicos no se atrevían, a pesar de que todo les inducía a ello, a ver en la percepción, en el funcionar concreto de los sentidos, el origen de toda catalepsia-«evidencia», sino que *palpaban* la verosimilitud de lo contrario; a saber: que fuese una «evidencia»-catalepsia totalmente distinta de la sensorial la «evidencia» de los principios, y especialmente del que afirma que debemos creer a los sentidos la, en verdad, originaria y causante de la pretendida «evidencia» de la percepción.

Esta índole cataléptica de la llamada «evidencia» es, claro está, incompatible con la verdad teorética o conocimiento; pero viene como anillo al dedo para explicar lo que es la auténtica —la más auténtica— fe religiosa; por ejemplo, la *fides* de que se ocupan los teólogos cristianos. El concepto de «creencia» expuesto por mí en otro lugar (1) podría ser sumamente eficaz en la teología. Porque

---

(1) *Ideas y creencias*, en *Obras Completas*, t, V.

Santo Tomás y los demás teólogos que he visto, muy especialmente Suárez, andan —me parece— sobremanera torpes en el planteamiento de la cuestión sobre la consistencia de la *fides* en cuanto *habitus* del hombre. Pues tenemos lo siguiente: Santo Tomás no sabe en qué dimensión del hombre colocar la fe; repito en cuanto *habitus in nobis*. Por un lado, la fe es «principium actus intellectus et ideo necesse est, quod fides»... «sit in intellectu sicut in subjecto» (*Secunda Secundae*, qu. 4, art. 2). Pero luego resulta que el intelecto no tiene en la fe la misión de entender —de *inspicere*—, sino solo de asentir en forma de *adhesión;* de suerte que, según el propio autor, *fides non est virtus intellectualis* (*In* III *Sent.*, d. 23, qu. 2, art. 3, qu.ª 3). Con esto Santo Tomás demuestra solo que ha perdido el tiempo aprendiendo con gran esfuerzo, porque es en sí noción bastante confusa, el término de Aristóteles «virtud dianoética». Por lo que hace a la cosa, se ve que el papel del intelecto en la fe es el del compañero del capitán Centellas en el acto penúltimo de *Don Juan Tenorio*, que dice solo esta frase: «¡Soy de la misma opinión!» Este empeño de colocar la fe en el lado propiamente intelectual del hombre, solo apta para lo teorético, le obliga a necesitar reconocer en seguida que la fe es menos cierta que la ciencia «*quoad nos*», que es de lo que ahora tratamos (*Secunda Secundae*, *Ibid.*, art. 8), con lo cual hemos estropeado la fe: primero, haciendo de ella algo así como ciencia, y la ciencia es algo consustancialmente problemático; segundo, haciendo de ella en cuanto ciencia una de las cosas peores del mundo, que es la casi-ciencia, y tercero, quitándole lo que le proporciona todo su vigor y su gracia, que es su ceguera. Y ello en las mismas páginas en que le niega la visión, la *inspectio*. Pero al mismo tiempo que la fe es menos cierta «*quoad nos*» que la ciencia, es *certior in nobis* que ella *(Ibid.)*, porque gracias a la *firmitas adhaesionis* su certidumbre se hace *vehementior* (*In* III *Sent.*, *d.* 23, qu. 2, art. 2, qu.ª 3). Ate quien pueda todos estos cabos. El motivo de lo uno y de lo otro —de ser menos cierta y a la vez más vehementemente cierta que la ciencia— estriba en que «el papel principal en la fe lo tiene la voluntad, porque el intelecto asiente por la fe a lo que le es propuesto en virtud de que quiere —*quia vult*—, y no arrastrado por la evidencia de la verdad misma». (*Summa contra gentiles*, III, c. 40). Pero esto trae consigo que, a pesar de ser cosa de la inteligencia y al mismo tiempo que lo es, su fundamento o causa es algo «*extra genus cognitionis, in genere affectionis existens*» (*In* III *Sent.*, d. 23, qu. 2, art. 3, qu.ª 1). De modo que la fe, tras comenzar siendo un acto intelectual, acaba siendo un movimiento afectivo, un acto intelectual que no es propiamente intelectual, sino efecto de una causa extrainte-

lectual: el efecto de la voluntad. Merced a ello, el intelecto está en la fe «*captivatus, quia tenetur terminis alienis, et non propriis*». (*De veritate*, qu. 14, art. 1, *Secunda Secundae*, qu. 2, art. 9, ad 2.) He aquí que aparece en la descripción de la fe por Santo Tomás la misma expresión empleada por mí para interpretar la «evidencia» y la catalepsia: la mente cautiva, prisionera, posesa. Es más: Santo Tomás piensa que en algunos casos eminentes la cautividad culmina en «raptus», como aconteció a San Pablo. Y al hablar del *raptus* pauliniano, no puede menos Santo Tomás de recordar el «éxtasis» que doctrinó San Bernardo y del cual es *raptus* la literal traducción. En fin, hace alusión también a la *prólepsis* de Clemente de Alejandría; es decir, el término estoico que implica catalepsia. Pero yo no hubiera podido entender en su radicalidad esta noción que es el criterio de la verdad para el Estoicismo, si no hubiera antes visto lo que es, en mi sentir, la «creencia» como opuesta a la «idea» y a la intelectualidad. Véase cómo, a su hora, todas las zuritas entran juntas en el palomar. Considero esta noción de la «creencia» de suma eficacia precisamente en teología católica. Ella apronta un sentido «psicológico» mucho más concreto y más convincente, sobre más sencillo, a la intervención en el concepto completo de *fides*, de la *praedestinatio*, por un lado, y de la *communitas* o iglesia, por otro. Pero, en fin, ¡allá ellos, los teólogos! Mas debo confesar que no logro comprender —por lo menos, en giro que resulta persuasivo— la actitud de estos. Eran hombres que tenían la fabulosa suerte de vivir suficiente y fuertemente sobre un firme subsuelo de «creencias», y sin embargo, sentían *snobismo* hacia los filósofos, es decir, hacia otros hombres cuyo destino es trágico, porque al no tener creencias, *viven cayendo en la duda*, como en seguida veremos, y teniendo que forjarse con propio, individual e intransferible esfuerzo la armadía ocasional, la tiritaña de flotación que es siempre la teoría, a fin de no irse al fondo. Frente a tan radicales confusiones en tema de tamaña importancia, conviene poner bien claro que la Filosofía no es más —no es tampoco menos— que teoría, y que teoría es una faena personal, al paso que la «creencia» no es teoría, ni, cuando es verdadera y consolidada «creencia» puede ser solo personal, sino colectiva; más aún: incuestionada por el contorno social. Por eso tenía gran razón S. Vicente de Lerins cuando en su *Commonitorium* (del año 434) reconoce enérgicamente el carácter de efectiva, establecida «urgencia social» que tiene que tener la fe, cuando dice que «magnopere curandum est, ut id teneatur quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est». Lanza esta fórmula precisamente contra las intervenciones de San Agustín, a quien en efecto

para Padre de la Iglesia le sobraba su mucho de filósofo. La obra de San Vicente fue «un des livres les plus estimés de l'antiquité chrétienne», dice monseñor Duchesne en *Histoire ancienne de l'Eglise*, III, 283. Este libro del cardenal Duchesne, es, a su vez, una de las obras más deliciosas e inteligentes que he leído.

§ 26

[IDEOMA-DRAOMA]

De esta tamaña catalepsia despertó —y nos despertó— Descartes (1). En la exposición de este despabilamiento he preferido partir de las *Reglas para gobernar el ingenio*, exposición única, y ella defectiva, del método a fin de reducir todo lo *posible* las referencias a su filosofía general. Comienzan las *Reglas*, dije, afirmando sin más, la comunicabilidad de los géneros, lo que significa una estocada al corazón del «modo de pensar» tradicional. La afirmación de Descartes no aparece abonada por ninguna razón, pues no puede pretender serlo la simple advertencia —y a su vez gratuita afirmación— de que el poder cognoscitivo del hombre —*humana sapientia* (*Reg.*, I, 2)— es único y homogéneo. Es verosímil que resulte serlo, y también que pueda razonarse la inferencia inmediata de ello, exprimida por Descartes, según la cual un conocer que es único y unitario no puede diversificarse por sus objetos. Pero en la totalidad de las *Reglas* no hay ni tiene para qué haber el menor intento de fundamentar el

(1) Las dificultades que en la lectura de escritos filosóficos encuentran las personas no muy entradas en esta disciplina, provienen con frecuencia no de que el autor piense más que el lector, sino, al revés, de que el lector añade a lo que el texto dice ideas que él supone, sin más, que *debe* tener el autor. Así, en la frase a cuyo pie va esta nota, es lo más probable que muchos lectores han inyectado ya, sin pérdida de tiempo, la suposición de que yo contrapongo Descartes como un despertar al Escolasticismo, como una hipnosis, porque yo no soy aristotélico, pero *debo* ser racionalista o idealista. No voy a decir en esta nota lo que soy, claro está, pero sí voy a decir lo que no soy, a saber, racionalista e idealista. Conviene mucho más al lector si desea entenderme —si no lo desea debe con celeridad cerrar el libro—, mantenerse en perfecto despiste respecto a mí y entregarse sin reserva, aunque sin compromiso, a cada línea de este estudio. Otra cosa va a hacerle dar frecuentísimos tumbos.

método. El propósito se reduce a exponer este como el inventor de una máquina nos hace ver sus piezas y nos explica su funcionamiento. En cuanto «hombre de ciencia», bastaba a Descartes esa explicación. *Científicamente* la prueba del método consiste en probar a usarlo, y si da buen resultado, no hay más que hablar. Siento mucho no poder aquí correrme a describir con toda precisión lo que Descartes entendía en absoluto por método (no, pues, el contenido concreto del suyo). El caso es que yo no he visto en ninguna parte que se haya entendido bien cuál es la función que, a su juicio, le compete. El método no es una ciencia, como no es una ciencia el microscopio o el telescopio. Es un instrumento u *órganon*. Que en Aristóteles este —la Lógica— resulte inseparable de su ontología, habrá de computarse como un defecto. No siendo el método una ciencia, no hay que probarlo con razones, sino con obtenciones, con resultados y logros. El nuevo arado de vertedera se prueba no con un silogismo, sino con una cosecha.

Después de hacer constar de la manera más expresa que Descartes, ni en las *Reglas* ni en parte alguna fundamenta su método, hay que hacer constar con acentuación pareja que tampoco lo necesitaba.

Cosa muy distinta de esto es que, quiera o no Descartes, pueda o no funcionar con plenitud su artilugio metódico sin necesidad formal de fundamentación, proviene indubitablemente de ciertos supuestos filosóficos, esto es, que los implica. Merced a que Descartes se había urdido una filosofía de uso privado y para andar por casa, que en este caso es la más ilustre «estufa» o *poêle*, pudo ocurrírsele este método. Y lo que hemos hecho en las páginas anteriores el lector y yo fue señalar sus más próximas implicaciones. En la enumeración llegamos hasta la toma de la Bastilla escolástica que es la abolición de la fe en los sentidos como principio teorético. Aquí sufrimos un parón de esos que han abundado tanto en este estudio. El asunto lo merecía, porque en él está la divisoria de las aguas científicas, que vierten, de un lado, al «modo de pensar» escolástico; de otro, al «modo de pensar» moderno.

La afirmación de que en los sentidos se hace presente el Ser es el primer principio del aristotelismo, y es un puro error de Aristóteles y la escolástica subsecuente suponer que el primer principio es el de contradicción. Para Leibniz lo será; con buen derecho, porque en él no significa primariamente un principio ontológico, sino lógico. Pero en Aristóteles el principio de contradicción presupone el principio de la presencia de lo Real. Y esta presencia, según él, tiene

lugar en la *aísthesis*, en la intuición sensible; llamémosla así para extremar nuestra buena voluntad, bien que sólidamente fundada en los textos y en las cosas a que ellos se refieren. Lo que acontece es que ese principio es tan primero, está de tal modo antepuesto en Aristóteles y en el vulgo a todo otro pensamiento, que ni siquiera se tiene conciencia aparte de él, y menos, concepción teorética de él como tal principio. Por eso no se le ocurre, ni de lejos, a Aristóteles formularlo, como pasa con todo lo que es verdaderamente «fundamento de nuestra vida». Pertenece a lo que yo llamo «principios *a tergo*», a las *creencias*, y no a las *ideas* (1).

Aquí, en esta advertencia, que por su materia no puede ser más fundamental y decisiva, y por la persona —Aristóteles— no puede ser más autorizada, nos encontramos con algo que no tengo espacio para desarrollar, pero que sí quiero hacer constar. «Que los sentidos son fehacientes, más aún, que nos dan con garantía el Ser», es, he dicho, un principio latente y el primerísimo en la filosofía aristotélico-escolástica. Sin embargo, no está en parte alguna formulado en su condición de principio. Esto le acaece de puro serlo. Es más principio que todos los principios; por ejemplo, que el de contradicción. Esta doble observación sobre aquel ideoma (2) —su principialidad extrema y su taciturnidad— resulta confusa, y tengo obligación de aclararla, ya que la he hecho.

Una filosofía es siempre dos: la expresa, constituida por lo que el filósofo «quiere» decir, y la latente; latente no solo porque el filósofo se la calle, no nos la diga, sino porque tampoco se la dice a sí mismo, y no se la dice porque él mismo no la ve. La razón de

---

(1) Véase mi ensayo *Ideas y creencias* [*Obras Completas*, t. V.]

(2) Llamo *ideoma* a todo pensamiento (cuya expresión tendrá que ser una proposición afirmativa o negativa, simple o compuesta) que explicita un dogma (opinión, sentencia, doctrina) sobre algo; pero *en tanto* que lo enunciamos, sin por ello aceptarlo ni rehusarlo. Tomada así una sentencia, queda convertida en pura «idea sobre algo», en pura posibilidad mental, que no tiene realidad humana, puesto que se le ha amputado la dimensión de ser opinión en firme de un hombre, convicción de él, tesis que sostiene. Hace un cuarto de siglo, Meinong llamó a esto «*Annahme*» *(asunción)*, porque a él le interesaba desde un punto de vista puramente lógico. Mi «ideoma» es, si lógicamente considerado, una «asunción» de Meinong; pero es lo menos interesante en ello. La prueba es que en Meinong significa lo opuesto a juicio lógico, y para mí es «ideoma» lo opuesto a acción viviente en que el hombre no solo «tiene una idea», sino que *la es*, dándose *o* no cuenta de ello. El ideoma cuando es puesto en actividad, cuando funciona ejecutivamente, cuando es aceptado y sostenido o rehusado y combatido, se convierte en una efectiva realidad y es un *draoma* o *drama* (de *drao:* actuar).

esta extraña realidad doble es que todo «decir» es una acción vital del hombre; por tanto, que lo propio y últimamente real en un «decir» no es lo «dicho» o *dictum* —lo que he llamado el ideoma—, sino el hecho de que alguien lo dice, y por tanto, con ello actúa, obra y se compromete *(«s'engage»)*. Ahora bien; una filosofía nos aparece primero como un puro sistema de ideomas, ajenos al tiempo y al espacio, con el carácter de dichos por un alguien anónimo que no es nadie, sino mero substrato abstracto del decir. Así es como suelen estudiar las filosofías lo que por inociencia se ha llamado Historia de la Filosofía (1). Pero si repensamos *en su integridad* ese sistemas de ideomas, encontramos que no termina en sí mismo, que los ideomas expresos en él implican, sin que el autor lo advierta, otros de que nunca se ha dado cuenta, pero que son precisamente los supuestos activos en él como hombre, y que le han llevado a «decir» y a decir precisamente esa su filosofía y no otra. De aquí que una filosofía tiene bajo el estrato de sus principios patentes e ideomáticos otros latentes que no son ideomas manifiestos a la mente del autor, justamente porque son el autor mismo como realidad viviente, porque son las *creencias en que está*, «en que es, vive y se mueve»; como los cristianos en Cristo, según San Pablo. Una «creencia» no es un ideoma, sino un *draoma*, una acción viviente o ingrediente invisible de ella. Mirada desde sus causas latentes, una filosofía es, no un sistema de ideomas, sino un «sistema» de acciones vitales —de *draomas*—, y este tiene sus principios propios, distintos de los patentes, y que son por esencia latentes.

He aquí, me parece, aclarado por qué el principio de la fehacencia sensorial que es el primerísimo en Aristóteles no lo ve *como tal* el mismo Aristóteles, sino que parte de él como de algo que va de suyo y en que no se repara. Las causas más radicales de que Aristóteles creyera en que los sentidos nos manifiestan verídicamente el Ser no pueden darse aquí porque el asunto nos llevaría muy lejos, ya que están, no en Aristóteles, sino en toda la vida griega de los tres siglos anteriores a él. Cuando los escolásticos dicen que ellos tienen la superioridad sobre la filosofía moderna de partir de la intuición del Ser, siente uno sincera pena, no por creerse poseedor, a su vez, de una verdad superior a aquella —cosa que sería siempre problemática y discutible—, sino por presenciar lo que es lisa y llanamente

(1) Sobre todo esto véase mi «Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier» [*Obras Completas*, t. VI] y «La reviviscencia de los cuadros» [Incluido en este tomo VIII de *Obras Completas*].

una crasa ignorancia en ellos del sentido mismo y los orígenes de su opinión; aparte completamente de que tengan o no razón con su sentencia. Más les valiera de una vez ponerse a ello tranquilamente, humanamente, con todo el brío y convicción que se quiera, pero sin altanerías, que hoy son en esa momificada filosofía ejemplarmente inválidas.

§ 27

[LA DUDA, PRINCIPIO DE LA FILOSOFÍA]

El principio de la acreditación de los sentidos tiene, pues, un rango y una sustancia mucho mayores que cualquier principio teorético. Mientras estos ejercen su función, que es meramente lógica, en el sobrehaz de nuestra persona que es la reducida región de nuestra mentalidad *seconsciente* (1), aquel es operante en las recónditas vísceras de nuestra vida. Ciertamente, la seconsciencia es una parte de nuestra vida. Teorizar es a su vez solo una parte de esa parte. Pero no vale contraponer la «vida» a la teoría, como si teorizar no fuera un modo de vivir, hasta en el sentido más vil de ser con frecuencia un modo de ganar los hombres su vida. La teoría es también vida; pero es solo una porciúncula de nuestra vida. Lo que somos mientras y en tanto teorizamos, representa una tenue película en comparación con los fondos abisales de nuestra vida integral. Tenía razón Barrès: «L'intelligence! Quelle petite chose à la *surface de nous*!» No hay, pues, que pavonearse de resultar que es uno intelectual. Ser intelectual es muy poco ser; primero, en comparación con la cantidad de los otros hombres que no lo son; segundo, en comparación con la inmensidad de cosas que el más pintado intelectual ignora, aun contando solo las cognoscibles; tercero, en comparación con la totalidad de sí mismo. Tras la escena lúcida, con candilejas, a que el intelectual asiste dentro de sí cuando piensa, está el abismo de cuanto en nuestra vida y persona es invisible pero actúa *de profundis* sobre aquel superficial escenario donde, actores de nos-

(1) Como hay la conciencia de una cosa, hay también la conciencia en que me presencio consciente de esa cosa. Esta conciencia refleja, cuya «cosa de que» es siempre otra conciencia llamo *seconciencia* y *seconsciente*, aprovechando que nuestra lengua emplea *semoviente*, *sedicente*.

otros mismos recitamos nuestra aria de intelectuales. Con todo, no tiene la última palabra este aforo cuantitativo de la inteligencia en nosotros, porque pudiera acaecer que, aun siendo solo cosa de tan exiguo tamaño, aun siendo de nosotros no más que una porciúncula, resultase ser *la* porciúncula, aquello en que el hombre logra ser más sí mismo. En este caso, la intelectualidad perdería su aspecto de don, destreza y gracia, para convertirse lisa y llanamente en la más radical obligación del hombre. Y entonces descubriríamos esta divertida situación: que siendo los hombres tan poco inteligentes, tendrían *todos* el deber inexcusable de ser intelectuales. No vamos ahora a decidir la cuestión, pero convenía advertirlo, aunque sea yendo de vuelo, porque se habla siempre del talento como de una prenda envidiable y envidiada, cuando a lo mejor es una deuda que cada cual tiene consigo propio.

De todas suertes, no cabe desconocer que siendo la filosofía la exploración hacia los auténticos principios, es esencial o inexcusable al filósofo extenuarse en el esfuerzo de exhumar esos «principios» pragmáticos, latentes, que en los secretos hondones de sí mismo actúan y le imponen —como «evidentes»— arbitrarias asunciones en que no repara o que, si repara en ellas, solemniza con el pomposo título de principios. Esta faena de denunciar presuntos principios no es solo una de las ocupaciones del filósofo: es el alfa y el omega de la filosofía misma. Ella le desempareja de los demás hombres que viven partiendo sin más de esas creencias operantes en sus arcanos penetrales; y hacen bien en no preocuparse de más. Tienen la suerte de creer; por lo menos, de creer que creen. Por eso no es filóso quien quiere, quien va a la filosofía ya hecha para divertirse con el primor de sus análisis, con la agilísima acrobacia de sus argumentos. Eso no es ser filósofo, es todo lo contrario; ser curioso. Descartes rechaza de plano —frente a Aristóteles— la curiosidad como causa de la filosofía (1). La curiosidad, viene a decir, no es a la filosofía como el agua al sediento, sino como el agua al hidrópico. Filósofo solo puede ser quien no cree o cree que no cree (2), y por

(1) El tema de lo que piensa Aristóteles sobre la causa de la filosofía está también intacto. Espero no tardar en darle una embestida. En cuanto a Descartes y la curiosidad, véase lo que dice en la *Recherche de la vérité:* «Le corps des hydropiques n'est pas plus éloigné de son juste tempérament, que l'esprit de ceux-là qui sont perpétuellement travaillés d'une curiosité insatiable.» *Oeuvres,* Edic. Adam et Tannery, t. X, pág. 500, 12-15.

(2) Ni que decir tiene, este no creer cabe y hasta es una aventajada virtud, dentro de la fe.

eso necesita absolutamente agenciarse algo así como una creencia. La filosofía es ortopedia de la creencia fracturada.

Pero la filosofía, que se origina como menester de un incrédulo, una vez creada se convierte en dimensión normal de la vida que traspone los límites de su motivación inicial y extiende su eficacia a muchos otros «lados de la vida». De aquí que hayan menester de la filosofía *hecha* los que nunca hubieran de suyo necesitado *hacerla*. Como en Derecho existe la fundamental distinción de *lege lata* y *lege ferenda*, de la ley establecida y de la nueva ley que conviene estatuir, la filosofía tiene dos significados muy distintos: como necesidad de recibir una filosofía ya hecha, y como necesidad —se entiende auténtica y no ficticia, veleidosa y por prurito— de *hacer otra* filosofía, porque las que hay parecen no serlo (1). En fin, acontece con la filosofía como con las demás artes o técnicas que el hombre creó por haber necesitado de ellas en una cierta fecha, y es que acaban por emanciparse de su oriundez utilitaria, pierden el carácter de menesterosidad, se declaran autónomas y valiosas por sí. Llegadas a este punto se transforman, de humildes instrumentos para humanas urgencias que fueron, en actividades suntuarias, en superfluos primores, que es delicia manejar y preciado poseer. De aquí que sea el modo más normal de existir la filosofía —no hay por qué incriminarlo— el de ser una afición, una ocupación felicitaria (2) que encanta a muchos hombres y les ayuda a pasar la vida.

En Descartes renace la filosofía y esto quiere decir dos cosas: que fue para él una necesidad vital filosofar, y que las filosofías preexistentes le parecían no ser filosofar. Descartes creía normalmente, y esto en 1600 quería decir sincera, pero tibiamente, en el Dios cristiano. Pero había recibido este Dios cristiano bajo la figura que Duns Scoto, y sobre todo el genial Ockam le habían dado. Y este Dios ockamista, más auténticamente cristiano, más pauliniano y agustiniano que el Dios un poco paganizado, aristotelizado de Santo Tomás, era un Ser tremendo, magnífico, fiero, cuyo primer atributo —el más auténtico en Dios cuando es de verdad Dios y no se ha tenido la avilantez de querer domesticarlo como si fuera un león de Libia o un tigre de Hircania— es la arbitrariedad. Dios es voluntad libérrima, *potentia absoluta*, solo coartada por el principio de contradicción, gracias a un último respeto «racionalista» que de estos hombres, aun los más decididos, como

(1) Sobre esto véase «Sobre las carreras» (*Obras Completas*, t. V).

(2) Sobre lo que son las ocupaciones *felicitarias*, véase *Prólogo a un tratado de montería* (*Obras Completas*, t. VI).

Ockam, guardaban a la Lógica. Puestos a hablar de Dios, nosotros no guardaríamos ese respeto a la Lógica, que viene a ser otra diosa coercitiva de Dios, puesta a su vera con antipático talle de institutriz, para no permitirle contradecirse, con lo que se deja en la idea de Dios un postrer saborete de politeísmo y paganidad. Conviene hacer constar que el fundador del racionalismo creía en un Dios irracionalista, una de cuyas misiones, nada parva, es no dejar dormir a los profesores de Lógica. Así son los hombres de verdad: no se preparan los problemas preconcebidamente y no torean toros embolados. El Dios de Ockam y Descartes no había creado un mundo, como el de Aristóteles o el que pronto veremos en Leibniz, *ad usum delfinis*, suponiendo como delfines a los hombres de ciencia. No había creado un mundo de antemano inteligible. Había dejado al hombre lleno de fe en Dios, pero lleno de dudas sobre el mundo. Ockam y el clásico escepticismo de Grecia fueron los padrinos de Cartesio. Descartes principió por dudar de todo el saber humano. Cuando se principia así, se es de verdad filósofo. «Todo principiante —dijo Herbart— es un escéptico, si bien todo escéptico es solo un principiante.» Ahora estamos en el principio, y el principio de Descartes fue dudar de todos los principios y hacer de la duda el único y suficiente principio.

Pero conste que en esto —por lo menos en cuanto a la intención de reconocer que el filósofo debe comenzar así —no se diferencia Descartes de Aristóteles ni de Santo Tomás. Lo que pasa es que estos no fueron capaces de cumplir lo que reconocían como mandamiento. Aunque de todos sabidas, suelen dejarse trasconejadas —o si se recuerdan es para desustanciarlas— las palabras de Aristóteles al definir la Filosofía en el libro III de la *Metafísica;* hace falta un conocimiento, disciplina o «filosofía» que sea fundamento de todas las demás, que las demás la supongan, y ella en cambio no las implique. Esa disciplina tendrá derecho a llamarse «filosofía primera». Pero esa ciencia no la hay aún: es «la buscada» —ζητουμένη ἐπιστήμη, *zetouméne epistéme*—. Siempre me ha parecido este uno de los nombres más bonitos y más adecuados que se han dado a la Filosofía. Esta ha tenido mala suerte léxica. Sus nombres oficiales son todos más o menos cursis. También este; pero... ¡es tan bonito! *¡La que se busca!* La Filosofía nos aparece así como «la Princesse lointaine»...

«Pero a esa ciencia que se busca no se puede entrar si no se comienza por exponer las dudas que sobre el contenido de su tema surgen...» «Es inherente a quienes pretendan investigar en ella dudar de lo lindo»; es decir, a fondo: διαπορῆσαι καλῶς *(diaporêsai kalôs)*.

Porque la buena solución resultante no consiste en otra cosa que en haber resuelto —λύσις *(lysis)*— las dudas previas. «*Solo puede desatar un nudo quien conoce el nudo.*» El hombre que está en la duda sin lograr resolverla, es un hombre trabado. Además, «los que se ponen a investigar (los que intentan conocer) sin dudar previamente, parejos son al que echa andar sin saber a donde va». Porque siendo el fin —τέλος *(télos)*— del esfuerzo cognoscitivo la verdad, aunque por azar la hallasen, no la reconocerían, ya que ella consiste en la solución de los problemas, de las dudas. Al que no duda primero —*prius*—, no se le hace manifiesta la verdad. *Solo se hace manifiesta la verdad al que duda. Praedubitanti autem manifestus*, dice la versión de que parte Santo Tomás.

Este trozo, maravilloso por el rigor de su contenido y la densidad única en la expresión, puede servir como ejemplo del estilo aristotélico cuando Aristóteles es el buen Aristóteles, el genial Aristóteles. Y el comentario de Santo Tomás a ese texto se resume en esta fórmula, no menos exacta y briosa: «Ista scientia sicut habet *universalem considerationem de veritate*..., et ideo non particulariter, sed simul *universalem dubitationem prosequitur*» (1).

¡Bueno!... ¿Qué me dicen ustedes? ¿Puede Descartes añadir nada como punto de partida? ¿Tiene sentido creer que ha inventado Descartes la duda metódica? Porque en esas frases de Aristóteles, a que Santo Tomás pone un acento agudo, se declara la *conexión esencial entre la verdad teorética o de conocimiento exacto y la duda*. No hay verdad intelectual sin el *prius* de la duda. Esto no es una ocurrencia que tuvo Descartes cierto atardecer de frigidísimo invierno, encerrado en un cuarto-estufa, no lejos de Ulm. Esto es todo lo contrario de una ocurrencia, de una «idea feliz». Esto es... la Filosofía. No hay otra. La filosofía lo es en la medida en que comience con lo que tan admirablemente llama Santo Tomás la «duda universal». Bien entendido que lo hace comentando el texto aristotélico; por tanto, con la intención de expresar rigorosa y enérgicamente su sentido. No hay lugar, ante estas palabras suyas, a plantearse siquiera la cuestión de si él pensaba o no así (2). No se trata de Santo Tomás.

---

(1) «Puesto que esta ciencia atañe a la investigación universal de la verdad —por tanto, no una investigación meramente particular—, le compete paralelamente una duda universal.»

(2) Son de verdad lamentables las prestidigitaciones con que M. Gilson pretende desvirtuar las palabras de Santo Tomás en *Réalisme Thomiste et Critique de la Connaissance* (1939, págs. 54-64).

Lo que sorprende fuera más bien que no se considere como una perogrullada ser la filosofía, por lo pronto, duda universal. Pues ¿qué se cree que es la filosofía? No se confunda la cosa con la cuestión de si este o el otro filósofo, o todos los filósofos, han sido incapaces o no de ejecutar con plenitud esa duda incoativa e ilimitada. Aquí no se trata de si ha habido filósofos, sino de qué es filosofía. Y lo que no se comprende es —repito— que no se caiga en la cuenta de lo perogrullesco de la cosa, y se crea, tranquilamente, que comenzar con la duda universal es un dogma peculiar de cierta o ciertas filosofías determinadas. La duda en filosofía es anterior a todo dogma o tesis filosóficos, y los hace posibles. El asunto es sencillo como «¡buenos días!». No hay esfuerzo cognoscitivo sin un problema previo que lo dispare. El problema es la *quaestio*, la duda: el ser A o no ser A de algo. *To be or not to be, that is the question.* Por eso Hamlet es el héroe filosófico por excelencia. Es la duda metódica tras de las candilejas. Es la criatura de paso indeciso que durante cinco actos se pregunta por «lo que hay detrás», que es lo dudoso: lo que hay detrás de la cortina —invetiga con la daga y mata a Polonio—, lo que hay detrás de la vida; y se va a verlo, se sale de la vida para salir de la duda.

Cuando el problema es universal, la duda es también universal. Si quedan cosas, así sea la más pequeña, de que se esté completamente seguro, no hace falta filosofía. En *esa seguridad, sin previa duda, que es la creencia*, por mínima que fuera su materia, puede el hombre afianzar su vida. Lo malo es cuando se ha perdido la creencia en esto, y en esto y en esto, y la mente, por necesidad automática, piensa que, habiéndose sorprendido en error respecto a esos «estos», no hay razón para confiar tampoco en las demás cosas en que aún se cree. La quebradura de nuestras creencias, la duda, no produce efectos importantes cuando se trata de la rectificación normal de tantas o cuantas opiniones que nos parecían verídicas. Pero al aumentar esa quebradura llegará inevitablemente un punto en que se produce en nosotros de modo automático la «funcionalización» de ese dudar, esto es, su generalización. Entonces no solo se duda de lo que en efecto se duda, sino que se *pone uno* a dudar. Hay épocas de la Historia tan llenas hasta los bordes de creencia, que hasta su dudar sobre esto o lo otro es un modo del creer. Pero hay otras, viceversa, en que se duda hasta de lo que se cree. La nuestra es de este jaez. Cocteau lo ha dicho deleitablemente: «¿Qué se puede esperar de un tiempo como el nuestro, que no cree ni en los prestidigitadores?». *Por eso* —y contra todas las apariencias del más extremo antifilosofismo rei-

nante hoy— se asegura en esta página impresa que estamos en la alborada de la más grande época «filosófica». Las comillas no las puedo explicar ahora.

He dicho —a sabiendas de que voy a irritar a la galería— que Aristóteles no tenía últimamente vocación de filósofo, sino de científico. Pero, ¡diablo!, tenía una de las cabezas más privilegiadas que ha habido. La agudeza de su portentoso mecanismo mental le hace enunciar esas proposiciones que acabamos de leer; pero él sabe ya, *sotto voce*, que no las va a cumplir. Aristóteles que —acaso— no creía ya en Dios, creía enormemente en las ciencias. *Por eso* no necesita personalmente arrojarse a cumplir ese programa de *universale dubitatione de veritate*. Además, su fondo «primitivo» y popular está lleno de fe en los dogmas de la plazuela; en los tópicos, «opiniones reinantes» o ἔνδοξοι *(éndoxoi)*. Creía en la prestidigitación, puesto que creía —*sic*, creer— en el principio de contradicción como ley inexorable de lo Real, etc. Su filosofía está llena de «evidencias», y ya hemos visto que las evidencias aristotélico-escolásticas son formas de catalepsia social; son, lisa y llanamente, prejuicios del «sentido común». De hecho, la doctrina aristotélica es la que menos uso hace de la duda incoativa. No nos sorprende. Sin proponérnoslo, por todas partes nos va saliendo al frente la patentización de que el aristotelismo es una de las filosofías menos filosofías que ha habido. Pero este tema de la duda es decisivo, porque es el rigoroso barómetro que mide la presión filosófica. Tanto de duda —se entiende, precisa y clarividente—, tanto de filosofía.

Vuelvo a preguntar: pero ¿qué se cree que es filosofía?

§ 28

[ORIGEN HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA]

La filosofía es un sistema de radicales actitudes interpretatorias, por tanto intelectuales, que el hombre adopta en vista del acontecimiento enorme que es para él encontrarse viviendo. Esta su vida con que se encuentra incluye el acontecimiento que él es para sí mismo, y todo un mundo de otros acontecimientos en que las demás cosas le son. Pero sería un error malentender *a limine* esa fórmula dando por supuesto que la filosofía —aquel sistema de radi-

cales opiniones— tiene que ser siempre positiva, esto es, que consiste por fuerza en un sistema de doctrinas afirmativas sobre los problemas que la movilizan, en una imagen del mundo «llena». Se olvida que a la filosofía positiva acompaña siempre su atravesado hermano el escepticismo. Este es también una filosofía: en ella se construye el hombre laboriosamente —más laboriosamente aún que en las filosofías positivas o dogmáticas— una radical actitud defensiva frente a los falsos mundos posibles, y al estar en esa negatividad de todo saber, se siente en lo cierto, fuera del error, ni más ni menos que el filósofo dogmático. Tendríamos, así, en el escepticismo una imagen del mundo esencialmente *vacía* que lleva a la *afasia* —ἀφασία— o abstención del juicio, a la *apatía* —ἀπάθεια— o *austeridad* —αὐστερία— *austería*, la actitud seca, fría, severa ante todo. En rigor, ni siquiera cabe hacer esa distinción entre dogmatismo y escepticismo. Lo dicho hace un momento comienza ya a descubrirnos que toda auténtica filosofía es a la vez escéptica y dogmática. Con lo que sigue acabaremos de verlo.

El hombre se dedica a esta extraña ocupación que es filosofar cuando por haber perdido las creencias tradicionales se encuentra perdido en su vida. Esa conciencia de ser perdimiento radical, de no saber a qué atenerse (1), es la ignorancia. Pero esta ignorancia originaria, este no saber fundamental, es el no saber qué hacer. El es quien nos fuerza a forjarnos una idea de las cosas y de nosotros mismos, a averiguar qué es «lo que hay» en realidad, a fin de poder, en vista de la figura que el Universo nos presente como «siendo lo que en verdad es», proyectar con seguridad, esto es, con suficiente sentido nuestra conducta y salir de aquella originaria ignorancia. La ignorancia teorética, el sorprenderse no sabiendo lo que las cosas son, es secundaria a la práctica que podemos llamar «perplejidad», como al no-saber teorético debemos dejarle el nombre de «ignorancia».

Pero si en la ignorancia precede la práctica a la teorética, en el saber pasa lo contrario: el sistema de nuestros quehaceres es secundario al sistema de nuestras teorías, de nuestras convicciones sobre lo que las cosas son, el «saber qué hacer» se funda en el «saber qué es». Con ajuste mayor o menor, en cada etapa humana el sistema de las acciones está encajado en el sistema de las ideas y por estas orientado. Una variación de cierta importancia en nuestras opiniones repercute terriblemente en aquellas.

---

(1) Véase *En torno a Galileo*, capítulo «La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo» (*Obras Completas*, t. V).

Esta es la razón por la cual no cabe perfección de la vida —esto es, seguridad, felicidad— si no se posee claridad, si no se está en claro sobre el Universo. El saber perfecciona el quehacer, el placer, el dolor, pero viceversa, estos impulsan y dirigen o *telekinan* a aquel. Por eso cuando la filosofía, después de sus balbuceos iniciales y hallazgos fortuitos, va a partir formalmente en su histórica travesía de milenaria continuidad, se constituye en la Academia platónica como una ocupación primordialmente con la Etica. En este punto Platón no dejó nunca de ser socrático. Paladina o larvadamente la filosofía implicó siempre el «primado de la razón práctica». Fue, es y será, mientras sea, *ciencia de quehacer*.

Si es la filosofía esto que he dicho se sigue inmediatamente que no podemos ver en ella una ocupación ingénita o connatural al hombre. No: para que la filosofía surja es menester que el hombre haya vivido antes de otros modos que no son el filosófico. Adán no puede ser filósofo o, por lo menos, solo puede serlo cuando es arrojado del Paraíso. El Paraíso es vivir en la creencia, estar en ella, y la filosofía presupone haber perdido esta y haber caído en la duda universal. Gran síntoma de que nuestro admirable Dilthey, quien nos trajo las gallinas del pensar histórico, no llegó nunca a la suficiente posesión de la «razón histórica» es que considere la filosofía, junto a religión y literatura, como una posibilidad permanente —por tanto, *an-histórica*— del hombre. No; la filosofía es una posibilidad histórica, como todo lo humano, y en consecuencia, *es algo a que se llega viniendo de otra cosa*. Historia es «venir de», «llegar a» y «dejar de». La filosofía solo puede brotar cuando han acontecido estos dos hechos: que el hombre ha perdido una fe tradicional y ha ganado una nueva fe en un nuevo poder de que se descubre poseedor: el poder de los conceptos o razón. La filosofía es duda hacia todo lo tradicional; pero, a la vez, confianza en una *vía* novísima que ante sí encuentra franca el hombre. Duda o *aporía*, y *euporeía* o camino seguro, *méth-odos*, integran la condición histórica de la histórica ocupación que es filosofar. La duda sin vía a la vista no es duda, es desesperación. *Y la desesperac.ón no lleva a la filosofía*, sino al salto mortal. El filósofo no necesita saltar, porque cree tener un camino por el cual se puede andar, avanzar, y salir a la Realidad por propios medios.

La filosofía no puede ser algo primerizo en el hombre. *Primum est vivere, deinde philosophari*. Resulta que esta bellaquería es verdad, previa extirpación de la infusa bellaquería. Quiere decir simplemente que el hombre «está ya ahí» antes de filosofar. Y ese «estar ahí» no es solo, no es ante todo un hallarse en el espacio cósmico, sino un

estar ya complicado en el vivir, actuando en él lo demás del Universo y reaccionando él frente a lo demás. Cuando la flauta filosófica empieza a sonar entra ya, predeterminada, por una sinfonía que ha comenzado antes que ella aliente y la condiciona. Primero es vivir; luego, filosofar. Se filosofa desde dentro de la vida —en una extraña forma de estar «dentro» que en seguida veremos— cuando ya existe un pasado vital y en vista de cierta situación a que se ha llegado. Más aún: ontogenéticamente la filosofía supone transcurrida la etapa ascendente de la vida, la plenitud del vivir. El «niño prodigio» no es posible en filosofía (1). Platón y Aristóteles se daban cuenta de que la filosofía es cosa de viejos — como la política—, aunque el primero lo ocultaba para no espantar a los jóvenes gimnastas que entre dos lances de disco o dos carreras alargaban hacia él el cuello y con el cuello el oído (2). Filogenéticamente, la filosofía nace cuando la helenía tradicional yace decrépita.

No solo no hay *philosophia perennis*, sino que el filosofar mismo no perenniza. Nació un buen día y desaparecerá en otro. Ese día que optimistamente llamamos bueno, sobrevino en proximidad extrema con la fecha de 480 antes de Cristo. Con azorante coincidencia temporal, meditan entonces, lejos el uno del otro, Heráclito y Parménides. Acaso Heráclito era un poco más viejo que Parménides. La obra de ambos debió de cuajar en torno a 475. Esa obra circunstancial de dos determinados hombres en una concreta etapa de la vida griega inauguró la nueva ocupación humana, hasta entonces desconocida, que llamamos con un nombre ridículo «Filosofía». Yo estoy en este preciso instante ocupándome de la misma manera. Entre aquella fecha y este instante de ahora, los hombres han hecho su ingente «experiencia filosófica». Con estas palabras quiero designar no lo que del Universo se haya descubierto mediante

---

(1) Solo se ha dado un caso que confirma la regla. Schelling a los dieciocho años tenía ya un sistema filosófico. Pero la irresponsabilidad de este *soi-disant* sistema queda probada por el hecho de que Schelling se pasó el resto de su vida —murió de ochenta años— creando *otros* sistemas filosóficos en ininterrumpida sucesión, pompas de jabón del eterno niño genial que fue.

(2) Con lo cual resulta que el filósofo solo puede aprovechar en su vida la filosofía que ha creado en la forma de una maravillosa lucidez que irradia su senectud, y es un peculiar modo de «volver a ser joven» que únicamente posee el filósofo. La razón decisiva de todo esto no se puede dar aquí, porque radica en el concepto de «experiencia de la vida»; mas contra lo que puede parecer, decir qué es la «experiencia de la vida» es una de las cosas más difíciles de decir que existen, casi tanto como adquirirla.

la filosofía, sino la serie de ensayos que durante estos veinticinco siglos se han hecho para habérselas con el Universo mediante el procedimiento mental que es filosofar. Se ha experimentado el instrumento «filosofía». En esa experimentación se han ido ensayando los modos diversos de hacer funcionar aquel instrumento. Cada nuevo ensayo aprovechaba los anteriores. Sobre todo, aprovechaba los errores, las limitaciones de los anteriores. Merced a esto cabe hablar de que la historia de la Filosofía describe el progreso en el filosofar. Este progreso puede consistir, a la postre, en que otro buen día descubramos que no solo este o el otro «modo de pensar» filosófico era limitado, y por tanto erróneo, sino que, en absoluto, el filosofar, todo filosofar, es una limitación, una insuficiencia, un error, y que es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni sea esta misma. Tal vez estemos en la madrugada de este otro «buen día».

§ 29

[EL NIVEL DE NUESTRO RADICALISMO]

Esta serie de experiencias filosóficas constituye una escala a la vez cronológica y característica. En ella hay un *nivel*, que es al que corresponde el renacimiento del filosofar en Descartes y Leibniz. Pero esta escala de niveles en la experiencia filosófica hay que representársela en dirección subterránea. Cada nuevo nivel es un estrato más hondo de los problemas filosóficos desde el cual se ven los antecedentes por debajo de ellos, en el secreto de sus raíces, que eran invisibles para las plantas mismas que en aquellos filosofaban. El hombre, como la planta viva, no ve nunca su propia raíz; pero sí la de los antepasados. Esto nos ocasiona una cuestión de orden expositivo. Al ir diciendo un poco más completamente lo que es filosofía, convendría que no lo hiciésemos ahora desde nuestro actual punto de vista y a la altura de nuestra experiencia filosófica, sino procurando —bien que con alguna laxitud— mantenernos en el nivel de experiencias que al pensar cartesiano y leibniziano corresponde. De entonces a hoy han pasado muchas cosas en la arena filosófica, y no tendría sentido que abrumásemos excesi-

vamente con nuestra vulgar sapiencia presente las geniales iniciaciones de aquellas dos mentes sublimes, iniciaciones de que nosotros hemos beneficiado y que *en cierto modo* siguen siendo la base sobre que nosotros edificamos.

Mas por otra parte, sería ficticio y estéril aparecer hablando retrospectivamente de esas filosofías como si estuviésemos a su nivel. Ellas, como todas, veníamos ahora diciendo, son meditación radical. Si la Filosofía no se quedó en Descartes y Leibniz, ha sido, claro está, porque su experiencia, una vez desarrollada, reveló su insuficiente radicalismo. Para que resulte, pues, claro lo que sobre ellos hay que decir, es inexcusable, en la forma más breve posible, *tirar la raya de nivel que define el radicalismo nuestro*. Vamos a ello contando las palabras.

No es cierto, como pretende Heidegger, quien, a cambio de felices visiones, ha vuelto a engendrar una general confusión, que en el hombre brote la filosofía cuando se *extraña* del mundo, cuando las cosas en torno que le servían, que eran sus *enseres (Zeugen)*, le fallan. No es cierto porque el hombre está *a nativitate* extrañado del mundo; es en él un extraño, un extranjero —no necesita, pues, de pronto y un «buen día» descubrir que lo es—, y sin embargo, no siempre se ha ocupado en filosofar; más aún, casi nunca lo ha hecho. Este error inicial prolifica en Heidegger y le fuerza a sostener que el hombre *es* filosofía, y ello —otro error más— porque el hombre, ante el fallo del mundo como conjunto de *enseres y trebejos*, de cosas-que-sirven, descubre que estas le son ajenas y que, por lo mismo, tienen un *Ser* propio, en preguntarse por el cuál consiste el ser hombre. Se trata de una *katákhresis*, como decían los antiguos, de un abuso o exorbitación de los conceptos a que el *furor teutonicus*, el característico desmesuramiento de los pensadores germánicos, nos tiene habituados. No es cierto que el hombre se haya preguntado siempre por el Ser. Al revés: por el Ser no se ha preguntado sino desde 480 antes de Cristo, y eso, unos cuantos hombres solo en unos cuantos sitios. No vale llenar la filosofía de gatos pardos. Ya es discutible que después de Plotino se haya preguntado nadie —rigorosamente hablando— por el Ser. Por lo pronto, los escolásticos no se preguntaron por el Ser, sino más bien preguntaron *qué entendía* Aristóteles por el Ente en cuanto ente, que es cosa muy distinta. Y aun esta pregunta no se la hicieron a fondo. En general, el escolasticismo, como vimos, no es una afán de preguntar, sino todo lo contrario, un afán de responder. Es, desde luego, una ocupación con solucio-

nes a problemas que no han sido vistos ni sufridos. Es el prototipo de una contra-filosofía u oquedad de una filosofía. Pero también vamos a ver que Descartes y Leibniz no se preguntan tampoco, hablando precisamente, por el Ser, sino por algo no poco diferente. La exorbitación del concepto de Ser practicada por Heidegger se patentiza haciendo notar que su fórmula «el Hombre se ha preguntado siempre por el Ser» o «*es* pregunta por el Ser», solo cobra sentido si por Ser entendemos todo aquello por qué el hombre se ha preguntado; es decir, si hacemos del Ser el gran gato pardo, la «bonne à tout faire» y el concepto *omnibus*. Pero esto no es una doctrina; esta inflación del concepto de Ser sobrevino precisamente cuando todo recomendaba la operación contraria: restringir, exactar su sentido.

En el año 1925 proyectaba yo una serie de publicaciones en que me proponía formal y titularmente el «replanteamiento del problema del Ser», e invitaba a mis discípulos a que orgnizasen sus programas universitarios en función rigorosa de este concepto. Tal vez han callado excesivamente aquella doctrina mía. Ello es que en diciembre de 1927 se publica el libro de Heidegger que lleva en su frontis la palabra Ser y anuncia un «replanteamiento del problema del Ser». Sin más tiempo que para darle un vistazo, me referí a la obra de Heidegger en una nota de mi ensayo «La *Filosofía de la Historia* de Hegel y la Historiología», que se publicó en los primeros días de enero de 1928, primer estudio de los proyectados en que se prepara aquel replanteamiento. En el tomo —único publicado— de Heidegger no se replantea el problema del Ser, *no se habla en ningún sitio sobre el Ser*, no se hace más que distinguir diferentes sentidos del Ser con una intención no muy distinta de la que llevó a Aristóteles a hablar «de la pluralidad de sentidos del Ser», el famoso πολλαχῶς *(pollakôs)*. Yo esperaba, con mi inextirpable optimismo, que, no obstante, Heidegger lo plantearía en algún futuro escrito aunque mis discípulos saben que ya entonces anuncié la no publicación del segundo tomo de *Sein und Zeit*, porque Heidegger había entrado en una vía muerta. Nadie, como siempre —ni siquiera mis discípulos—, se dignó tomar seriamente en consideración lo que en mi *Anejo a Kant*, publicado muy poco después y segundo ensayo de los proyectados, llamaba yo planteamiento radical del problema del Ser. Allí se ve cómo el radicalismo consiste no en buscar nuevos sentidos del Ente (1), como hace Heidegger, cuando se ocupa en describir defi-

(1) Aunque esto hay que hacerlo *también*.

nitoriamente el ente que consiste en «ser en el ahí», o *Dasein* u hombre; ni en inquerir cuál es la *entidad* de cada clase de ente, el Ser del Ente en oposición a la consistencia de este ente, sino en averiguar lo que significa Ser cuando usamos de este vocablo al preguntarnos «qué *es* algo», por tanto, antes de saber qué clase de algo, de ente, tenemos delante. Esta es una pregunta que no se había hecho todavía, y por ello nadie ha visto con claridad qué diablo de cosa es el Ente. Por no saberlo, Heidegger lo ha inflado, tendencia automática ante todo concepto *recibido* y no creado desde su raíz, y lo ha extendido a *toda ultimidad* por qué el Hombre se ha preguntado, resultando que el hombre solo *es* pregunta por el Ser, si se entiende que Ser es todo aquello último por qué el hombre se pregunta, cosa que podría ser mera cuestión léxica, pero que no es lo que Heidegger afirma, y por esto falla su afirmación (1).

En 1925 yo enunciaba mi tema —algunos de mis discípulos podrían recordarlo— diciendo literalmente: 1.º, hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2.º, esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y solo en tanto significa este un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3.º, pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*, que, como es sabido, no posee; 4.º, y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él por sí* sistema. Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir (2). De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla.

En vez de despegar de la conciencia, como se ha hecho desde

---

(1) Ya dije largo tiempo hace que el enunciar yo también —pero solo como comienzo de un desarrollo dialéctico— que el Ser es pregunta, no hacía sino partir (para abandonarla) de la fórmula que dio ya mi maestro Cohen en 1902 (!!) en su *Logik der reinen Erkenntnis*, y en 1904 en su *Ethik des reinen Willens*.

(2) Desde 1914 (véanse mis *Meditaciones del Quijote*, en *Obras Completas*, t. I), es la intuición del fenómeno «vida humana» base de todo mi pensamiento. Entonces la formulaba yo —con motivo de exponer durante varios cursos la Fenomenología de Husserl— corrigiendo de modo principal la descripción del fenómeno «conciencia de...» que, como es sabido, constituye, a su vez, la base de su doctrina. Cuando muchos años después conocí al admirable Husserl, su edad y sus enfermedades no dejaban ya a este entrar en temas difíciles de su propia producción, y había entregado sus manuscritos y el encargo de desarrollarlos a un discípulo suyo, ejemplarmente dotado, el Dr. Fink. Fue, pues, al Dr. Fink, hallándome de paso en Friburgo,

Descartes, nos hacemos firmes en la realidad radical que es para cada cual su vida. Lo que tiene de radical no es ni ser, tal vez, la única realidad, ni siquiera ser algo absoluto. Significa simplemente que en el acontecimiento *vida* le es dado a cada cual, como presencia, anuncio o síntoma, toda otra realidad, incluso la que pretenda trascenderla. Es, pues, la raíz de toda otra realidad, y solo por esto es radical. Al serlo, el estudio de la vida humana —la *biognosis*— nos obliga a investigar toda otra cosa en la raíz que la hace nacer y aparecer en el área del universal acontecimiento que es nuestro vivir. Y entonces, al preguntarnos qué son los grandes problemas tradicionales de la Filosofía *en su raíz*, descubrimos que siempre han sido planteados en un aspecto ya secundario, derivado y no primitivo, espigados ya y no en su hipogea radicación.

---

a quien expuse mi objeción liminar a la Fenomenología, que es esta, reducida a último esquema: la conciencia en su fenomenalidad es ponente (*«setzend»*) cosa que Husserl reconoce y llama la «actitud natural de la conciencia». La Fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquella sin «tomarla en serio», sin acompañarla en sus *posiciones (Setzungen)*, suspendiendo su ejecutividad *(epokhé)*. A esto opongo dos cosas: 1.º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo *(vollziehender Charakter)* de la conciencia, su *ponencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia;* 2.º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama «reducción fenomenológica», sin que esta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada; 3.º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutada y que *ponga* con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia. Esto muestra precisamente cómo *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra. Podremos con un razonamiento invalidar un acto nuestro de conciencia, como hacemos siempre que rectificamos un error; por ejemplo, una ilusión óptica; pero si contraponemos, sin razonamiento intermediario, la conciencia «ilusoria» y la conciencia «normal», no puede esta invalidar aquella. La alucinación y la percepción tienen por sí derechos iguales.

Consecuencia de estas objeciones fue que expuse desde 1914 la descripción del fenómeno «conciencia de...» haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es *pura* descripción, sino ya hipótesis, decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *solo* intencional; por tanto, irreal. La descripción que se atiene rigorosamente al fenómeno —decía yo entonces— enunciará que en un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la *coexistencia del yo y de la cosa,* por tanto, que esta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma. De modo que en el «hecho» percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, esta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* «conciencia de...» como forma general de la mente. Lo que hay es la realidad que yo soy

No haber hecho esto es lo que me separa profundamente de Heidegger, a pesar de que admiro su indiscutible genialidad, que reclama considerarle como uno de los más grandes filósofos que ha habido, y que, por fortuna, aún está ahí, en la plenitud de su vida y su tono. Pero no puedo aceptar casi ninguna de sus posiciones fuera de las que nos son comunes a cuantos partimos de la realidad viviente humana. Así, no es de recibo que parta de atribuir, sin más, al hombre lo que denomina «Seinsverständnis», «comprensión del Ser». Porque en ninguno de sus libros se fatiga intentando esclarecer lo que entiende por ese término. La cosa es grave, porque ello le lleva precisamente a aquella arbitraria tesis que he encontrado en el camino por donde este estudio transcurría, y me ha obligado a hablar de él: la tesis de que «el hombre es pregunta por el Ser». Ya el vocablo mismo «Ser» comienza a inquietar a los filósofos modernos tan pronto como empieza a entrar en su horizonte la lingüística. Porque resulta que en todos los idiomas los vocablos que designan «ser» se caracterizan por lo recientes que son, y es estorboso que, creyendo los filósofos tradicionales —incluyendo los modernos y

---

abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno «conciencia» se resuelve en descripción del fenómeno «vida real humana», *como* coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. *Resulta, pues, que «no hay» tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes.* Por eso Husserl vuelve a Descartes.

Aparte muchos lugares de mis escritos durante esos años, puede verse esta interpretación de la «conciencia» en mi curso de la Facultad de Filosofía y Letras en Buenos Aires, dado en 1916, de que se hicieron extractos en la Prensa, pero de que además existe rigorosa transcripción taquigráfica en posesión del Dr. Coriolano Alberini, luego decano de aquella Facultad.

Las razones por que no di publicidad impresa por aquel tiempo a estas ideas son muchas, y tendría que contar lo que es la vida de un ideador *independiente* e interesado en la aculturación de sus compatriotas. Pero sí puedo declarar ahora una, porque es rápida de decir y para que los jóvenes que mañana *se pongan a pensar* no cometan el mismo error que yo. Esta razón de mi silencio fue lisa y llanamente... timidez. Porque el lector habrá visto que la doctrina incluye la mayor enormidad que entre 1900 y 1925 se podía decir en Filosofía; a saber: *que no hay conciencia* como forma *primaria* de relación entre el llamado «sujeto» y los llamados «objetos»; que lo que hay es el hombre siendo a las cosas, y las cosas al hombre; esto es, vivir humano. Los jóvenes de Montmartre que hoy tocan de oídas la guitarra del «existencialismo» ignoran aún de raíz esto, sin lo cual no hay salida a la alta mar de la Metafísica.

Aquí se ve cómo es estúpido decir que Dilthey ha influido en mi pensamiento, puesto que Dilthey no tenía idea de estas cosas y creía en la «conciencia» con la fe del carbonero.

contemporáneos— que la filosofía consiste por fuerza en ocuparse de uno u otro modo, pero últimamente, del Ser, concepto tan fundamental no hubiese hallado hasta etapas relativamente próximas del desenvolvimiento humano su dicción *ad hoc*. Extrema su modernidad el hecho de que en casi todos los idiomas el verbo *ser* está formado por raíces y temas del más diverso origen, hasta el punto de que el convoluto de sus formas es un zurcido el cual va gritando su ocasionalidad y accidentalidad.

Así acontece que en los escritos de Heidegger ni siquiera sabemos nunca si debemos entender el fundamental término «comprensión del Ser» en serio o informalmente; *in modo recto*, como el Ser del Ente que inventaron los griegos, o *in modo obliquo*, esto es, llamando así a cuanto por cualquiera razón indirecta *quepa* con buena voluntad llamar en nuestra lengua actual «Ser». La diferencia entre los dos modos es decisiva: porque si entendemos el ser como formalmente, terminológicamente Ser, entonces es falso del todo que sea ingénita al hombre la «comprensión del Ser», y si entendemos por *ser* cualquiera cosa que el hombre ha comprendido, entonces Heidegger no ha dicho nada.

Es inconcebible que en un libro titulado *Ser y Tiempo*, donde se pretende «destruir la historia de la Filosofía»; en un libro, pues, compuesto por un tonso y furioso Sansón, no se encuentre la menor claridad sobre lo que significa «Ser», y en cambio nos salga al paso este término modulado en innúmeras variaciones de flauta: como *Seinssinn*, «sentido del Ser»; como *Seinsweise*, «manera de Ser»; como *Sein der Seienden*, «Ser de los entes» (en este caso, tampoco sabemos si estos *entes* cuyo es el Ser son formalmente *entes* o meras cosas, lo cual rendiría dos significaciones distintas entre sí); etc. El hecho es que, pese al anuncio y a los torniscones que padece el lector tropezando con este término en el libro, Heidegger no se ha planteado originariamente el problema del Ser, sino que, una vez más, ha procurado clasificar los distintos tipos de Ente, ha añadido uno nuevo que llama *Dasein*, aprovechando el manejo en alemán, del doblete latino de *Dasein* que es *Existenz;* en fin, cargar la atención —y esto es lo más fértil de su obra— sobre el «modo de existir» este ente, si bien olvidando enuclear el modo de existir de los otros tipos de Ente.

Vaya un botón de muestra. Distingue Heidegger tres tipos de «Ser ente». El Ser *como* servir para algo, que es el modo de ser de los utensilios o enseres *(Zuhanden-sein)*. El Ser del martillo es dar mar-

tillazos (1). El Ser *como* «hallarse ahí» —lo que encontramos ahí— *(Vorhanden-sein)*. Y el Ser *como* «estar en el ahí» *(Da-sein)*, que es el Ser del hombre; y que en Heidegger sustituye al sencillo y natural término «vida» con la arbitrariedad terminológica que siempre fue frecuente en los pensadores alemanes; los cuales, no siendo meramente «soledad» como toda criatura humana, sino convirtiéndose anómalamente en «solitarios» encerrados dentro de sí, «autistas», invierten el lenguaje consignado a hablar el individuo con sus prójimos, y se ponen «a hablar consigo mismos» inventando una lengua de uso íntimo e intransferible (2). Según Heidegger —la cosa está ya en Dilthey— la filosofía, desde Grecia, ha *visto* solo el Ser como «hallarse ahí» y el Ente como «lo que hay».

Adopta Heidegger la generalizada opinión de que los griegos no entendieron el Ser sino exclusivamente como «lo que hay», como lo que el hombre encuentra ante sí. Pero esto no me parece ni acertado ni justo. Porque precisamente el movimiento que ellos inventaron y llamamos filosofar consistía en no aceptar como Ente simplemente «lo que hay», antes bien negar el Ser-de-lo-que-hay y requerir tras eso «lo que verdaderamente hay» —el ὄντως ὄν— *óntos ón*—. Lo peregrino de «lo que verdaderamente hay» es que *no lo hay* sin más, antes bien, es preciso descubrirlo *tras* de lo que hay. Por tanto y a lo sumo, habrá de decirse que para los griegos el Ente es «lo que *tras*-hay». Es, pues, *a limine* un error afirmar que para ellos y, por su influjo, para todos sus sucesores hasta Kant, el Ser del Ente consiste solo en que este —el Ente— «lo hay ahí» —*Vorhandenheit*. Ni siquiera es verdad esto referido al positivismo porque para este el dato sensible, por tanto «lo que hay», no tiene valor de Ente o Realidad, sino que es preciso determinar con qué otros datos coexiste y a cuáles precede o sucede, en suma, cuál es su *ley*. La cosa = sustancia del positivismo es la ley o «hecho general» que es preciso hallar *tras* de los simples hechos. Esto en el vulgar y trivial positivismo, pero en el de Comte que, como he dicho, es una gran filosofía, lo presente

(1) Véase *Meditaciones del Quijote*, 1914. [*Obras Completas*, t. I. Páginas preliminares: «Lector...»]

(2) No cabe aquí entrar en la consistencia del lenguaje, pero deseo hacer constar que, en su normalidad, el lenguaje posee *a la vez* ambas dimensiones y es siempre conjuntamente un entenderse consigo mismo y un hacerse entender de los demás y aspirar a entenderlos. La anomalía a que el texto alude consiste en la atrofia —mayor o menor— de esta segunda dimensión. Sobre el asunto hallará el lector un suficiente desarrollo en mi *Comentario al «Banquete» de Platón* y en *El hombre y la gente*. [Publicado *El hombre y la gente*, el *Comentario* aparecerá en *Obras Inéditas*.]

en la sensación solo *es* y tiene *Realidad* relativamente al hombre. Es una vergüenza que nadie haya advertido ser Comte el primer pensador que hace consistir formalmente el Ser, lo Real en *pura relación al hombre*, en sentido mucho más radical y profundo que Kant. Y esto, precisamente esto, es lo que Comte entendía por «positividad».

Pero no solo es un error atribuir al Ser, según los griegos, el carácter de «lo que hay ahí» en el sentido de que el hombre encuentra ante sí, presencia o se hace presente algo, sino que tampoco *para* el Ente mismo *hay*, sin más, su ser. La concepción griega del Ser posee, ciertamente, un lado estático que le viene no tanto de que se orienta en los objetos según están ante él y le son meros aspectos o espectáculos, sino a causa de la fijación o «cristalización» que en ellos pone el concepto. El concepto, en efecto, es inmóvil (idéntico a sí mismo); no varía, no se esfuerza, no *vive*. Es lo que ya es, y nada más. Pero el Ser en los griegos, aun poseyendo esa fijeza y parálisis que del concepto le sobreviene —cuya proyección en el plano de «la existencia fuera», τὸ εκτός, es— consiste, permítaseme la expresión, en estar *haciendo* su esencia, en estarla ejecutando. Este lado del Ser —frente al de su estatismo— aparece oficialmente formulado en la idea aristotélica del Ser *como* actualidad: ἐνεργεία ὄν *(energeía ón)*, el Ente como operante. «Ser» es la primordial y más auténtica operación. «Ser caballo» no es solo presentar al hombre la forma visible «caballo», sino *estarla siendo desde dentro*, estar haciendo o sosteniendo en el ámbito ontológico su «caballidad»; en suma: ser caballo es «caballear», como ser flor es «florear» y ser color «colorear» (1). El Ser en Aristóteles tiene valencia de verbo activo. No cabe, pues, acotar la peculiaridad del hombre como Ente cuyo Ser consiste en «irle en ello su propio ser», en estarle siendo problemático su propio existir, porque esto acontece también al animal y a la planta, si bien a cada uno de los tres —planta, animal y hombre— en formas muy distintas. Bien patente es que para el animal Ser es «sentirse en peligro». Si hay una *entidad* que consista en permanente alerta, es la del animal. En su forma «durmiente» lo propio acontece con la planta. Del mineral no conocemos nada. Del animal y el vegetal, aunque muy poco, conocemos algo gracias a que la Biología no es una «ciencia como es debido». En cambio, del mineral se ha apoderado la Física, y esta es una ocupación intelectual consistente en evitar *conocer* aquello de que se ocupa. Lo único que le interesa es averiguar desde qué supo-

(1) Véase «Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier». [Parágrafo «Pensamiento y 'progreso hacia sí mismo' en Aristóteles» (*Obras Completas*, t. VI).]

siciones se puede construir una figura de las cosas que nos permita *saber* utilizarlas mecánicamente. La Física, ya dije, es la técnica de las técnicas y el *ars combinatoria* para fabricar máquinas. Es un saber que con el conocer apenas tiene nada que ver.

Todo esto nos hace patente que Heidegger no maneja con soltura suficiente la idea de Ser, y que ello es debido a no haberse planteado su problema con el radicalismo que nuestro nivel de experiencias filosóficas exige.

Pronto veremos cómo Descartes, no obstante sus fantásticas dotes, falló por no hacerse cuestión del concepto Ser, y en vez de ello partir, sin más —él, que pretendía reformar de raíz la Filosofía— de la venerable y fosilizada ontología escolástica. Este fue su deficiente radicalismo.

Lo mismo ha hecho Heidegger. Parte de cosa tan inerte como es la ontología escolástica; más aún: de la distinción que desde Santo Tomás hace esta entre esencia y existencia —en la cual nadie ha conseguido ver claro—, lo que le sugiere, también arbitrariamente, afirmar que en el hombre ambas dimensiones del Ente se dan en una relación peculiar. Lo cual, *si* se acepta aquella distinción, no es verdad. Porque no hay, no ya tipo de Ente, sino ente específico alguno en que esa relación no se dé con carácter peculiar. ¡Como que por eso no tiene sentido tal distinción! El color, solo por ser color, existe ya de otra manera que el sonido (1).

Sin necesidad de entrar en detalles sobre el asunto, quienes hayan leído a Heidegger entenderán qué es lo que echo de menos en su tratamiento del problema del Ser sin más que invitarles a compararlo con el que ha dado al problema de la Verdad. En este sí se ha ido a fondo y ha descendido hasta la región donde están sus raíces (2).

No hay más remedio, en la presente circunstancia del hombre

---

(1) Esto llevó a Heidegger a lo que considera «distinción fundamental» entre lo «ontológico» y lo «óntico», que lejos de ser fundamental, es trivial y vetustísima, o es una distinción incontrolable (no se sabe nunca dónde acaba lo «ontológico» y empieza lo «óntico») que difícilmente seguirá manteniendo hoy, y ha servido para que con ella se gargaricen y cobren gran fe en sí mismos los personajillos pululantes en todos los barrios bajos intelectuales del mundo, dispuestos siempre, como el buche del avestruz, a tragarse indiferentemente la cal, la joya y el pedrusco.

(2) Salvo el desconocimiento de la historicidad constitutiva de la función «verdad» que es a esta común con todos los demás ingredientes humanos. Porque Heidegger reconoce, claro es, en general, que el hombre es histórico; pero no hace esto bueno en su análisis de ningún tema particular.

occidental, que vestir de nuevo la escafandra y descender por debajo de todos los problemas, según venían siendo planteados, hacia regiones más abisales de su problematismo. No se trata, pues, de que las soluciones recibidas parezcan insuficientes, sino que parecen los problemas insuficientemente problematizados. Tenemos que aprender a verlos más exasperadamente, haciéndonos cuestión de lo que menos se esperaría. Y esto no por alarde ni diversión, sino porque de hecho esa nueva y más honda y grave potencia de su problematismo está ya actuando —sin palabras, sin definiciones— en los senos de la vida actual. Quiérase o no, con favor del contorno o bajo la presión de su hostilidad, habrá que cumplir en el tiempo inmediato una gran faena filosófica; porque «todo está en crisis», es decir, todo lo que hay sobre el haz de la tierra y de las mentes se ha vuelto equívoco, cuestionable y cuestionado. Los dos últimos siglos han vivido de fe en la «cultura» —ciencia, moral, arte, técnica, enriquecimiento—, sobre todo de una sólida confianza en la razón. Esta teología cultural, racionalista, se ha volatilizado (1). De aquí la forzosidad de extremar el radicalismo filosófico, puesto que los últimos puntos de apoyo hasta ahora firmes se han tornado tremulentos. Es decir, que una vez más la Filosofía tiene que dedicarse a su inexorable oficio y deber —que irrita tanto a las gentes y da al filósofo un cariz sospechoso de merodeador, de facineroso que entra por el sótano—, tiene una vez más, digo, que ir «por debajo de los cimientos mismos», so las cosas que parecían más incuestionables y últimas. Y esa sospechosa y sospechada faena es, por la gracia de Dios, el menester llamado «filosofía», la única disciplina humana que no vive de su buen éxito y de lograr lo que intenta; al revés: que consiste en fracasar siempre, porque lo necesario, lo ineludible en ella no es el logro, sino el intento. Así, ahora resulta que necesitamos preguntarnos, en orden a la verdad, no por un nuevo criterio de ella más buido que los anteriores, sino perentoriamente y cogiéndola por las solapas: ¿qué es la verdad como tal?; y en el orden de la realidad no qué cosas *son* o qué y cómo *es* lo que es, sino por qué en el Universo hay eso X que llamamos Ser, y en el orden del conocimiento, no por sus fundamentos o sus límites —como Platón, Aristóteles, Descartes, Kant—, sino por algo previo a todo eso: por qué nos ocupamos en intentar conocer.

Nuestra situación es, pues, inversa de la que gozaron los griegos.

(1) Sobre el estado actual de la «fe en la razón», véase *Apuntes sobre el pensamiento: su teurgia y su demiurgia.* [Parágrafo I: «Crisis del intelectual y crisis de la inteligencia» (*Obras Completas*, t. V).]

Ellos descubrieron el pensar como rigor, y les fue un deleite, un juego, una diversión. La teoría —dice Aristóteles— es τὸ ἥδιστον *(tò hédiston)*, la delicia de las delicias. Nosotros, no diré que estamos cansados de pensar —sería un error garrafal de diagnóstico—, pero sí diré que ya no nos divierte, no nos es *subjetivamente* juego. Queremos pensar justo lo necesario. Pensar se nos ha vuelto seriedad (1).

Cuando un criterio de verdad falla, se busca otro; cuando este falla también, se busca un tercero, y así sucesivamente hasta un momento en que la acumulación de fallos se interpone entre nosotros y nuestra intención de buscar aún un nuevo criterio más seguro y rigoroso que todos los precedentes. Los errores cometidos, al ser tan numerosos, se condensan en una experiencia general de frustración que automáticamente nos hace desconfiar de todo nuevo esfuerzo. Es la situación de escepticismo. Pero esta desconfianza frente a todo esfuerzo del género usado, esto es, del que busca por derecho, directamente, un criterio de verdad más firme que los fallidos, no anula la necesidad que sentimos de poseer ese criterio. Esta dual actitud trae consigo que aprendamos, por fin, a distinguir entre el problema consistente en hallar un criterio de verdad, algo que sirva como señal para discernir cuándo una opinión es o no verdad —criterio que acaba siempre por fallar—, y el problema de la verdad misma como necesidad que el hombre, a despecho de todos los fracasos, siente siempre; por tanto, de la verdad como función en el organismo de la vida humana. Entonces, y solo entonces, caemos, sorprendidos, en la cuenta de que el primario y más radical sentido de la pregunta pilatiana: ¿qué es la verdad?, no es preguntarse por su criterio o señal distintivos, sino por algo previo a todo eso; a saber: cuáles son los rasgos, los caracteres precisos de esa peculiar necesidad o interés del hombre que solemos llamar «verdad». Como si un telón hubiese sido levantado, esta advertencia descubre a nuestra vista todo un mundo de asuntos nuevos, más elementales, radicales o previos que los hasta ahora temáticamente atendidos e investigados en filosofía. Lo propio podíamos decir con respecto al problema tradicional del Ser.

El hombre no tiene derecho a ser radical en su comportamiento. Decir esto o lo contrario no es, como suele creerse, una cuestión temperamental, de suerte que queda, en fin de cuentas, a su arbitrio

(1) Sobre cómo la generación de Unamuno, Bernard Shaw, Barrès, Ganivet, fue la última en que los escritores jugaban con las ideas, sin sospechar la seriedad que puede ser pensar, véase «Prólogo a las *Cartas finlandesas* de Ganivet» (*Obras Completas*, t. VI).

deber ser o no deber ser radical en su conducta. Todo en el hombre es problemático, climatérico, parcial, insuficiente, relativo y aproximado. Darse cuenta de esto es ser, en verdad, hombre, coincidir consigo, ponerse a nivel de humanidad. En cambio, conducirse radicalmente es desconocer esa relatividad y cuestionabilidad que son la consistencia elemental del hombre, y, por tanto, es atroz ceguera y es caer a un nivel infrahumano. De ahí la fisonomía que el radical nos presenta de semi-bestia emergente.

Solo hay una actividad en que el hombre puede ser radical. Se trata de una actividad en que el hombre, quiera o no, no tiene más remedio que ser radical: es la filosofía. La filosofía es formalmente radicalismo porque es el esfuerzo para descubrir las raíces de lo demás, que por sí no las manifiesta, y en este sentido no las tiene. La filosofía proporciona a hombre y mundo sus defectivas raíces. No está dicho, ni mucho menos, que la filosofía logre eso que se propone. Como he manifestado reiteradamente, la filosofía es una ocupación que no vive de sus consecuciones, que no se justifica por su logro. Al contrario: frente a todas las demás actividades humanas de orden intelectual, se caracteriza por ser un fracaso permanente, y sin embargo, no haber otro remedio que intentar siempre de nuevo, acometer la tarea siempre abortada; pero ¡ahí está!, nunca rigorosamente imposible. Es la perenne fatiga de Sísyfo elevando, una y otra vez vanamente, la pesadumbre del peñasco desde el valle a la cumbre. Pero Nietzsche nos recuerda que Sísyfo —de *sophós*— con reduplicación, quiere decir *el sabio*, *Sapiens*, y este vocablo lo mismo que su doble griego no quiere decir erudito ni hombre de ciencia, sino más simplemente el que distingue de «sabores», de sapideces, el catador, el que tiene buen paladar; en suma, el hombre de buen gusto.

Digamos, pues, que en la filosofía el hombre parte hacia lo improbable y navega hacia una costa que acaso no hay. Ya esto bastaría para hacer ver que la filosofía, si es conocimiento, no es ciencia. Las ciencias no tendrían sentido sin logro, por lo menos parcial, de su propósito. Verdad es que el propósito de las ciencias no es ser, en la plenitud del término, conocimiento, sino construcción previa para hacer posible la técnica. Sin entrar ahora de lleno en la cuestión, baste recordar este hecho irrecusable: los griegos, que inventaron las ciencias, no las consideraron nunca, ni siquiera Aristóteles, como auténtico conocimiento. Y no se presuma tras esto ninguna idea abstrusa del conocimiento a que solo se llega mediante complicadas lucubraciones en que los filósofos se hayan complacido. Al revés:

quiere decir que lo que el hombre de la calle entiende buenamente cuando oye la palabra «conocer», no es lo que las ciencias se proponen y hacen. Porque el hombre de la calle no entiende las palabras con reservas mentales, sino en la generosa integridad de su sentido. Así, por conocimiento entiende conocimiento plenario de la cosa, integral saber lo que es; tal vez, lo único en que el filósofo coincide con el hombre de la calle. Ahora bien; las ciencias ni son ni quieren ser eso. No se proponen, sin más, averiguar lo que las cosas son, fueren estas como fueren y cualesquiera sean las condiciones en que se presentan, sino, al contrario, parten solo hacia lo probable, inquieren de las cosas no más que lo que es de *antemano* seguramente asequible, pero a la vez prácticamente aprovechable. Por tanto, lo que sí es una idea abstrusa y reclama complicadas lucubraciones es considerar eso que las ciencias efectivamente practican como auténtico conocimiento, puesto que referido a ellas el sentido de este vocablo queda gravemente amputado y entablillado y es en rigor mero híbrido de conocimiento y práctica. Ciertamente que las ciencias no consiguen tampoco todo lo que se proponen, y su logro es solo parcial. Pero en la filosofía el logro es total o no es. De modo que las ciencias son ocupaciones logradas; pero no son propiamente conocimiento, mientras que la filosofía es una ocupación siempre malograda, pero consistente en un esfuerzo de auténtico conocer.

Lo que la Filosofía tiene de constitutivo fracaso es lo que hace de ella la actividad más profunda de que el hombre es capaz —yo diría, sin comprometerme a inflación como Heidegger—, la más humana. Porque es el hombre precisamente un sustancial fracaso, o dicho en otro giro: la sustancia del hombre es su inevitable y magnífico fracasar. Lo que en el hombre no fracasa o fracasa solo *per accidens* es su soporte animal (1).

Trae esto consigo que la apreciación o valoración de la filosofía tiene que hacerse con un escantillón inverso del habitual. Pues se desprende de lo dicho que todas las filosofías son ya logro en cuanto que son, sin más, filosofía. Por muy erradas que sus doctrinas sean, lo son en una perspectiva —la filosófica, que es radical en su método y universal en su tema— ya de suyo más verdad que cualquiera no filosófica, es decir, parcial e intramundana. Más aún: esas filosofías son ya logro desde su primer paso; ya el iniciar la actitud, la óptica filosófica y «salirse del mundo recibido» y mecánicamente

(1) Véase *Historia como Sistema* y «Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier» (*Obras Completas*, t. VI).

aceptado, el mundo lugar-comunista, es comenzar a hallarse en la verdad. Como la filosofía es una actividad, y la actividad es un movimiento, y el movimiento tiene un *terminus a quo*, de que parte y que abandona, y un *terminus ad quem* al que espera y pretende, diremos que la filosofía, desde que arranca, logra ya transcender aquel y nunca ha derribado a este.

La filosofía, repitámoslo una vez más, ha fracasado siempre. Mas en vez de quedarnos ahí, debemos preguntarnos si no es la misión positiva de la filosofía esto que llamamos su constante fracaso. Porque lo curioso es que ninguna época ha sentido *su* filosofía como fracaso; es la época subsecuente quien, volviendo atrás la mirada, la ve así. Pero la ve así *porque* ella ha llegado a una filosofía más completa, más radical, y la menor integridad o integración de las precedentes es lo que llamamos su fracaso. Cuando subimos a una montaña, cada uno de nuestros pasos es la aspiración a llegar hasta la cima, y si el que ahora damos mira hacia atrás, le parecerán sus congéneres anteriores un fracaso. Mas cada paso fue, como el último, un propósito de llegar a la cima y un creerse *casi* estar ya en ella. El hombre que se cree en todo lugar centro del Universo, se cree en toda altura donde esté, cima del mundo.

Quedemos, pues, en entender la filosofía, la sapiencia y *sab*iduría como hambre de *saber* a raíces, lo cual implica a la vez apetito y carencia de estas. Fracasa porque no llega a la última raíz que apetece; pero es acierto y logro cuando se compara con las demás actitudes, con las demás opiniones del hombre. Con ser fracaso —mirada en absoluto—, es siempre más firme y *sab*rosa, más suculenta que cualquiera otra forma de vida y de mundo.

Entre paréntesis: «raíz» no es más ni menos metáfora que cualquier otro término. Toda la lengua es metáfora, o dicho en mejor forma: toda lengua está en continuo proceso de metaforización. Fue un puro azar que no digamos normalmente «raíz» en vez de principio, causa, *arkhé*, *aitía*, fundamento, razón. Hubo un tiempo en que las lenguas indo-europeas, para expresar la idea de Ser, emplearon el vocablo que significa «brotar, crecer la planta». Así en indo-europeo había la raíz *bhu*; en sánscrito, *abhut* (aoristo) y en griego, ἔφυ *(éphy)*. De ello quedó en nuestro verbo *ser* el tema de perfecto: *fui*, *fue*. Esto indica que, durante cierta etapa, para enunciar las relaciones más abstractas y profundas de lo Real se tuvo a la vista el sistema de imágenes botánicas «puesto de moda» por el invento reciente de la agricultura. Si en esa época hubiera existido la Filosofía, es lo más probable que hoy, en vez de «principio», diríamos «raíz», y este es-

tudio, en lugar de «El principialismo de Leibniz», se titularía: «El radicalismo de Leibniz». El filósofo es el especialista en raíces; por eso no tiene otro remedio que ser radical, ni cabe más incapaz filosofía que la «filosofía del sentido común», que era, por cierto, la de Menéndez Pelayo.

§ 30

[CREENCIA Y VERDAD]

Desde hace un rato estamos dando vueltas en torno a la filosofía, como hicieron los hebreos para tomar a Jericó. Es una estrategia de aproximación cicloide. Al girar en derredor nos aparecen una y otra vez, con terca reiteración, las mismas vistas de la ciudad; pero cada vez más próximas y bajo un ángulo diferente. Demos ahora un rodeo más.

Dije, frente a Heidegger, que la filosofía no nace de la extrañeza que el mundo nos produce cuando falla como sistema de enseres o utensilios, falla que nos descubriría esa su independencia de nosotros que llamamos su Ser; e indiqué que esto me parecía un error, porque no ha habido ni puede haber un momento en que el hombre no esté extrañado del mundo, y sin embargo, no siempre —menos aún, casi nunca— ha pensado que las cosas tuviesen un Ser, o lo que es igual: casi nunca se ha ocupado en filosofar. Dije, en cambio, que la filosofía nace y renace cuando el hombre pierde su fe o sistema de creencias tradicionales, y, por tanto, cae en la duda al tiempo que se cree en posesión de una nueva *vía* o método para salir de esta. En la fe se está, en la duda se cae y en la filosofía se sale de esta al Universo. De estos dos temas, el más intrincado es el primero. Razón para que comencemos con el segundo.

Hice notar que la filosofía no puede ser una actitud primeriza del hombre, sino que supone siempre otra anterior en la cual el hombre vive desde creencias (1). Es vergonzoso que no exista una descripción esencial de la forma que tiene la vida cuando es existir desde creencias, como no lo es menos que no se haya *nunca* contado

(1) No me es posible repetir aquí la exposición de lo que entiendo *sensu stricto* por «creencias». (Véase mi ensayo *Ideas y creencias*, en *Obras Completas*, t. V.)

persuasivamente el acontecimiento más importante, más grave, que puede darse en la Historia y que muchas veces se ha dado: la pérdida o volatilización de una fe, esa extraña y dramática peripecia en la cual un amplio grupo humano pasa de creer a pie juntillas en una figura del mundo a dudar de ella. Mientras esto no se haga, no podrá haber plena claridad ni sobre el origen de la Filosofía ni sobre lo que esta es (1). Muy especialmente me ha sorprendido siempre que un hombre como Dilthey, pertrechado como nadie para esclarecer esto, no haya sabido nunca ver cómo nació en cierto instante de la vida griega la actitud filosófica. En su *Introducción a las ciencias del espíritu* empieza tranquilamente exponiendo las primeras doctrinas filosóficas, como si hacer filosofía fuera lo más *natural* del mundo. Es ello un síntoma más de que Dilthey, cuyo genial y tenaz esfuerzo se dirigió precisamente a superar todo *naturalismo* en la consideración del hombre, quedó siempre y en última instancia prisionero de él, y no consiguió nunca pensar la realidad humana como algo a rajatabla histórico, sino que recayó siempre de nuevo en la idea tradicional de que el hombre tiene y es una «naturaleza».

Si se hubiera hecho aquella diagnosis de la «vida como estar en la creencia», habríase visto que en ella no existe la idea de Verdad. Esta no puede formarse sino cuando el hombre encuentra *eficazmente* ante sí otras creencias, es decir, las creencias de otros. Lo que importaría explicar es en qué coyuntura precisa tiene que estar ya, por sí, una «vida como creencia» para que tenga con otras creencias lo que llamo encuentro eficaz. El tema es de enorme interés humanístico. La clave para que la explicación se logre está donde menos podría en abstracto imaginarse; a saber: en aclarar el hecho opuesto, consistente en que a estas horas conviven en el Sudán Occidental y regiones próximas innumerables pequeños pueblos o tribus, en trato constante unos con otros, y, sin embargo, adscrito cada cual a sus creencias tradicionales, sin que hagan mella en lo compacto de su fe la presencia y contacto permanente de otros pueblos que creen con igual impasibilidad en sus dogmas divergentes. Los Glidyi-Ewe de Togo dicen de un hombre que pertenece a otra tribu o familias: «Ese baila con otro tambor» (2). Quien es de verdad aficionado a

(1) Veremos si puedo publicar en 1948 mi estudio *Origen de la Filosofía*. Aquí no cabe entrar en el asunto porque es formalmente histórico, y aclararlo es hacer en serio historia, y toda historia, si ha de resultar convincente, es larga de contar. [Publicado en el volumen de «Obras Inéditas». *Origen y epílogo de la filosofía*, México, 1960.]

(2) Dietrich Westermann: *Die Glidyi - Ewe in Togo* (1935, pág. 140).

Humanidades, se deleita siempre que un hecho le patentiza la condición «ondulante y diversa» del ente humano. Así en este caso. El tambor es el instrumento que simboliza el sistema de creencias y normas para muchísimos pueblos primitivos. Y ello, porque la acción religiosa e «intelectual» por excelencia —esto es, de relación con la transcendencia que es el mundo— es la danza ritual colectiva. La cosa es estupenda, y ella me obliga a insinuar a mi amigo Heidegger que para los negros de Africa filosofar es bailar y no preguntarse por el Ser. Quien no sea capaz de *ver y entender* estas sorprendentes homologías, no es capaz de Humanidades. Porque resulta que danza ritual colectiva, con asistencia patética de toda la colectividad, era lo que en la Grecia creyente constituía el acto religioso fundamental en que el hombre se dirige a Dios y Dios se hace presente al hombre, y, por tanto, era esa danza y la asistencia a su espectáculo el estricto homólogo de la meditación y la plegaria, era sus «ejercicios espirituales». Ahora bien: ¡mire usted cómo es este demonio de la realidad humana!: a esa fiesta de danza ritual se llamó en Grecia *theoría*. Dígaseme si es arbitrario y gana —que juzgo para mí repugnantísima y pueril— de andar solicitando los datos, decir que para el negro africano filosofar es bailar. Entre los amerindios del Norte la cosa es aún más estrictamente así, porque en ellos las danzas que son también sociales, provienen de invención individual obtenida en los sueños, y los sueños son el «modo de pensar» metafísico de los primitivos. Pues conviene recordar que antes que del «modo de penar» perceptivo-conceptual que hizo posible a la filosofía, usaron los hombres de otros muy distintos durante centenas de miles de años. Antes, en efecto, predominó en la Humanidad el «modo de pensar» emotivo-imaginista o mitológico, y aún antes, decenas de milenios antes, el

---

Westermann es uno de los maestros mayores de la más reciente y rigorosa Etnología. Claro que todos, incluso Malinowski, están en materia de Humanidades por debajo del nivel que a nuestro tiempo corresponde. Westermann cita entre los «decires» o adagios que oyó, este: «El que nunca ha estado fuera, cree que solo su madre sabe guisar.» ¿Es este un tópico reciente o es tan viejo como los otros? Sería interesante averiguarlo, porque si es reciente, valdría como síntoma de un inicial descreimiento, y si no, que por múltiples razones es lo más probable, sería un buen dato para el hecho —en conjunto incuestionable— de que la coexistencia de creencias divergentes en su contorno es *ineficaz* y no tiene impacto sobre la fe de estos pueblos. Que de un hecho que salta tanto a la vista aun para el mero lector, tan distante y misérrimo como yo, no se hayan hecho problemas estos etnólogos, demuestra hasta qué punto ellos, como en general los historiadores y filólogos, son gente poco alerta.

«modo de pensar» visionario que hoy conservan en gran parte estos amerindios y los pueblos chamanistas del norte de Asia (1).

Solo cuando el hombre cae en la cuenta de que frente a sus propias creencias existen otras, que una vez advertidas le parecen a él mismo poco más o menos tan dignas de crédito como las suyas, es cuando en el hombre surge una nueva necesidad: la de poder discernir cuál entre los dos convolutos de creencias es el que *últimamente* merece ser creído. Esa necesidad, ese haber menester o menesterosidad de decidir entre dos creencias, es lo que llamamos «verdad». Ahora, creo, se hace palmario por qué mientras se vive de lleno en la creencia no cabe sentir, ni siquiera cabe entender, qué cosa es eso de la Verdad. Como he mostrado en otro estudio, lo característico de las «creencias» frente a las «ideas» u opiniones —incluyendo en estas las doctrinas más rigorosamente científicas— es que la realidad, plena y auténtica realidad, no nos es sino aquello en que creemos, y nunca aquello que pensamos. No es sino lo mismo, visto por su envés, decir que nuestras «creencias» no nos aparecen nunca como opiniones ni personales, ni colectivas, ni universales, sino la «realidad misma». Es más: de buena parte de nuestras creencias no tenemos siquiera noticia. Actúan en nosotros por detrás de nuestra lucidez mental, y para descubrirlas no hemos de buscarlas entre las «ideas que tenemos», sino entre las «cosas con que contamos». La forma de conciencia que en nosotros tienen las «creencias», no es un «darse cuenta», una *noésis*, sino un simple y directo «contar con».

Darse cuenta de una cosa sin contar con ella —como nos pasa con el centauro, con los teoremas matemáticos, con la teoría de la relatividad, con nuestra propia filosofía—, eso es una «idea». Contar con una cosa sin pensar en ella, sin darse cuenta de ella —como nos pasa con la solidez de la tierra sobre que vamos a dar el próximo paso, con el sol que va a salir mañana—, eso es una «creencia». De ello se sigue que *no creemos nunca en una idea*, y como la teoría —ciencia, filosofía, etc.— no es sino «ideas», no tiene sentido pretender del hombre que crea en la teoría; y a todo el que, violentando las cosas, por manía de ser heroico o por tendencia al histrionismo —nada de esto deja de ser así porque a veces al maniático, al histrión y al mimo le cueste la vida—, ha querido fingir que *creía* en sus *ideas*, se le ha conocido en la cara la honorable superchería. Las «ideas» nos persuaden, nos convencen, son «evidentes» o son «probadas»; pero

(1) Véase mi libro *Comentario al «Banquete» de Platón*. [Se publicará en *Obras Inéditas*.]

son todo eso porque no dejan nunca de ser *meras* ideas nuestras y no nos son nunca la realidad misma, como nos es aquello en que creemos. De aquí que la teoría, las ideas, aun las más firmes y demostradas, posean en nuestra vida un carácter espectral, irreal, imaginario, no últimamente *serio*. Digo esto porque no *somos* nunca nuestras ideas, no las confundimos con nosotros, sino que meramente las pensamos. y todo pensar no es, hablando en concreción, sino fantasía. La ciencia es pura fantasía exacta, y ya indiqué alguna vez que esto es una perogrullada, porque claro está que nada puede ser exacto más que una fantasía, una imaginación, algo que se inventa *ad hoc* para que sea exacto, como veremos luego al entrar en el método más rigoroso de la actual Matemática. Es curioso cómo Descartes y Leibniz, a quienes todo inducía a hacer de la Matemática «entendimiento puro», no tienen más remedio, pulcros como eran al teorizar, que reconocer la Matemática como obra de la imaginación. Un paso más, y habrían perdido su terror metódico a la fantasía, reconociendo que todo «entendimiento» es imaginación. Pero el caso es que a estas horas no se ha reconocido aún, por razones de tenaz e inconcebible superstición, que pensar no es sino fantasear. De aquí que sintamos siempre la «idea» como algo que nosotros *hacemos*, como hacemos el centauro y la quimera. Por eso no *podemos* ni, claro está, debemos tomar nuestras «ideas», tomar la teoría completamente en serio. A fuer de tener estas una dimensión que nos las presenta como creaciones nuestras, nos damos automáticamente cuenta de que, como las hicimos, las podemos deshacer, que son, por tanto, *revocables*. Las creencias, en cambio —todo aquello con que, queramos o no, contamos—, constituyen el estrato de pavorosa e irrevocable seriedad que es en postrera instancia nuestra vida.

Yo expreso este distinto cariz diciendo que las «ideas» las tenemos y sostenemos; pero que en las «creencias» estamos; es decir, que son ellas quienes nos tienen, nos sostienen y nos retienen. La teoría científica, ni más ni menos que la poesía, de quien es gemela, pertenece al mundo irreal de lo fantástico. Lo real de la ciencia es su aplicación, su práctica, y toda teoría es en principio practicable. Pero ella misma es irrealidad y fantasmagoría.

Cuando el hombre cae en la cuenta de que sus creencias no son la única realidad, sino que hay otras distintas, pierde *ipso facto* su virginidad, inocencia y energía de creencias. Se da cuenta de ellas como *meras* creencias, esto es, como «ideas». Adquiere entonces frente a ellas una libertad que antes no poseía. Dejan de tenerle y retenerle. Se hacen revocables, pierden el peso absoluto de su absoluta seriedad

y van a *aproximarse* a la poesía, formando parte de un mundo que tiene, frente a aquella dimensión seria, una dimensión de juego. Claro que esta libertad, como toda libertad, suponiendo que esta sea una joya, se paga cambiando la seguridad de la creencia con la perplejidad, la inseguridad, la zozobra, el titubeo, la fluctuación, en suma, con la incertidumbre ante las «ideas». La incertidumbre, que desconocía mientras creía, le descubre que «necesita estar en lo cierto». Y si es pura sangre, un ansia infinita de certidumbre se apodera de él, y vivirá sin sosiego, azorado, en gran turbación, hasta que no logre fabricarse para la creencia fracturada el aparato ortopédico que es una certitud. La certidumbre es el *Ersatz* de la creencia.

Por supuesto que es ineludible explicar —aunque no es esta la oportunidad— por qué al perder la creencia y caer en la perplejidad o incertidumbre, el hombre no se queda tranquilamente en ella, sino que necesita salir y llegar a «estar en lo cierto». La cosa anda muy lejos de ser obvia y sencilla. Pues acontece que incluso el más creyente pasa la mayor parte de su vida en la incertidumbre, en la perplejidad; lo que prueba que no es imposible vivir perplejo. ¿Por qué, sin embargo, no puede aceptarlo y entregarse pasivamente a ello? Que aun el más firme creyente se pasa la vida, repito, en la incertidumbre, es patente, puesto que la dimensión primaria y principal de nuestra vida es el porvenir: en él estamos de continuo, desde él vivimos presente y pasado. Ahora bien; el porvenir es lo incierto, y la forma de «estar en el futuro» es precisamente la perplejidad.

La perplejidad no es ocasional, sino que es una «formalidad» constituyente de la vida. Podemos categóricamente decir que la vida es perplejidad (1). Por muy macizo que sea el sistema de creencias en que el hombre esté constituido, el instante por venir se presenta ante él como una encrucijada de posibilidades, de cosas que, superiores a nuestra voluntad y previsión, pueden ocurrir, y de cosas que podemos nosotros muy bien hacer, mas que por lo mismo nos obliga su multiplicidad a elegir una con nuestro albedrío. En toda hora, ante el más inmediato futuro, nuestra vida suele piafar, incierta

(1) La vida es siempre única, la de cada cual. Hay y ha habido, sin embargo, innumerables vidas únicas. A aquellos competentes abstractos que integran la estructura *formal* de todas ellas llamo «formalidades de la vida». El término, cargado con un sentido aristotélico que me sobra, procede de Duns Scoto. Que la filosofía escolástica me parezca pésima, hasta el punto de no parecerme una filosofía, no quita lo más mínimo para que me parezca admirabilísima, desde otros puntos de vista, como esfuerzo intelectual. Y la prueba más fehaciente de esta estimación es que he procurado aprovechar de ella todo lo que, a mi juicio, es aprovechable, lo cual no es parva cuantía.

de qué camino tomará, irresoluta respecto a su quehacer, mientras del seno arcano del porvenir universal se siente amenazada por innumerables advenimientos posibles, favorables unos y otros adversos. Notorio es que «amenazar» vino de *minari*, un término de la vida pastoril que entró en la lengua clásica de Roma y significa «tirar pedradas, lanzar de lejos el garrote, hacer crudos gestos» el pastor al ganado. El hombre recogido en el rincón interno de su vida mira inquieto, con humildad de oveja, el aire en torno, porque presiente que llegan silbando pedradas y golpes, o, viceversa, caricias y delicias que el atrabiliario pastor llamado Destino le ha lanzado ya del otro lado de lo visible, desde el trasmundo que es el Porvenir, y no tardarán en alcanzarle. Sus firmes creencias le sirven solo para aguantar mejor la eventual pedrada, para no infatuarse con la buena fortuna; pero no le evitan la perplejidad ni le sosiegan la incertidumbre. El hombre, al estar siempre en el Porvenir, como tal está siempre bajo la amenaza.

Cuando sobre esta condición irremediable de su vida le acontece además perder sus creencias porque ha empezado a creer también en las ajenas y no sabe a qué atenerse respecto del mundo y de sí mismo, la incertidumbre anega todo el ámbito de su realidad. «Yo no sé qué pensar...» solemos decir entonces. Entiéndase bien. No se trata de que no tengamos opiniones sobre el asunto, pensamientos acerca de él. Es todo lo contrario. Es que tenemos, por lo menos, dos opiniones ante nosotros sobre el tema, entre sí contrarias, cuando no contradictorias; pero en ambas las cuales creemos, o mejor dicho creeríamos, si esa doble creencia germinante no neutralizase nuestro creer. Cada una de ellas atrae nuestra adhesión alternativamente. Teniendo esta delante me siento forzado a adoptarla, a hacerme uno con ella; pero en ese instante aparece la otra, y me siento igualmente dispuesto a hacerme uno con ella. Va y viene, pendula mi ser de la una a la otra. Y este poder ser uno con cualquiera de ellas impide precisamente que yo sea uno. Soy dos, mi ser se dilacera en dualidad del creer; este creer dos cosas incompatibles es la duda, la incertidumbre. Es, pues, erróneo representarse el dudar como la negación del creer, como un vacío de convicción. Todo lo contrario: no existe duda posible si no preexisten dos dogmas, dos tesis u opiniones, ambas las cuales creo o, mejor, creería. El dubitante cree más que el creyente, prisionero con exclusividad en el monobloque de su fe. La duda es creer a la vez en dos cosas, ver a la vez dos ideas dispares y distantes. Este ver de doble rayo visual, este estrabismo mental, es el dudar. La duda es la hermana bizca que tiene la creencia.

He aquí por qué no se puede aceptar la perplejidad, la incertidumbre. Solo se puede aguantar. En la duda no es posible estar, porque es ella un ir y venir de una opinión a la otra, un no poder quedarse en ninguna. Por eso el idioma dice que «se cae en la duda». Cuando esta es amplia, encarece la situación diciendo, sí, que se está, pero «se *está* en un mar de dudas». Estar en el mar no es estar, es fluctuar, ir y venir sobre la inquietud del oleaje y congoja de caer, de irse al fondo. Lo dudoso no es tierra firme en que se puede estar, es elemento líquido en donde solo cabe fluctuar, caer y sumergirse.

Hay que tomar en serio estas expresiones de la lengua donde la Humanidad ha ido decantando su milenaria «experiencia de la vida». Esas expresiones son metáforas; pero *la metáfora es el auténtico nombre de las cosas*, y no el término técnico de la terminología. El Término —en este sentido, no de concepto, sino de vocablo que lo designa—, el término técnico es una palabra cadáver, esterilizada, aseptizada, y que por lo mismo se ha convertido en ficha y ha dejado de ser viviente nombrar, esto es, de ejecutar ella por sí esa operación y función que es «decir la cosa» y llamamos *nombrar*. El verdadero sentido de *nombre* es «lo que sirve para *llamar* a alguien». La palabra *llama* a la cosa que no está ahí, ante nosotros, y la cosa acude como un can, se nos hace más o menos presente, se dirige a nosotros, responde, se manifiesta. Por tanto, la noción de que el nombre *llama* a las cosas proviene del pensar «animista» primitivo en que toda cosa tiene alma, un centro íntimo, desde el cual oye, entiende la llamada, responde y viene.

En el momento en que un nombre se convierte en término técnico, lejos de decirnos él la cosa, de traérnosla y hacérnosla visible, tenemos inversamente que buscar por otros medios la cosa que el término designa, verla bien y solo entonces entendemos el término. Una terminología es todo lo contrario de una lengua (1).

---

(1) Pensar que durante más de treinta años —se dice pronto— he tenido día por día que soportar *en silencio, nunca interrumpido*, que muchos pseudo-intelectuales de mi país descalificaban mi pensamiento, porque «no escribía más que metáforas» —decían ellos. Esto les hacía triunfalmente sentenciar y proclamar que mis escritos no eran filosofía. ¡Y claro que afortunadamente no lo eran! si filosofía es algo que ellos son capaces de segregar. Ciertamente que yo extremaba la ocultación de la musculatura dialéctica definitoria de mi pensamiento, como la naturaleza cuida de cubrir fibra, nervio y tendón con la literatura ectodérmica de la piel donde se esmeró en poner el *stratum lucidum*. Parece mentira que ante mis escritos —cuya importancia, aparte de esta cuestión, reconozco que es escasa— nadie haya hecho la generosa observación que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata

§ 31

[EL LADO DRAMÁTICO DE LA FILOSOFÍA]

La filosofía es el formal movimiento que lleva a salir de la duda. Sin esta no hay filosofía. Por eso no puede consistir en extrañarse de las cosas que hay en derredor y su ámbito o mundo. La filosofía no es en su arranque ocupación directa con el mundo, sino con ciertas opiniones o «modos de pensar» que acerca de él preexistían. Por eso la filosofía no es un modo constante en el hombre, no es ubicua y ucrónica. Nace y renace en determinadas coyunturas de la historia que se caracterizan porque en ellas una fe, un repertorio de «opiniones reinantes», de vigencias noéticas tradicionales sucumben. Por eso, es en su término *a quo* tan dramática la actitud del filósofo. Ninguna idea preexistente, o poco menos, ningún tópico de los que «encuentra ahí» establecidos en su contorno social, le *va* suficientemente. Todos le parecen mancos o vagos o insólidos. Llega en esto a la hiperestesia —a no poder creer, usar, vivir sin más, ninguna idea recibida sobre tema alguno importante. De aquí el mal humor contra el vulgo característico de los filósofos— de Parménides, Heráclito, Jenófanes, Sócrates, Platón, Bacon, Descartes, Kant, Hegel, Comte. El único que no se enfada con nadie es el dulcísimo Dilthey, pero esto fue por la más peregrina razón: porque Dilthey —educado en lo que se llamaba entonces «positivismo»— vivió aterrorizado ante la vehemente sospecha, musitante en la reconditez de su mente, de que había descubierto una nueva filosofía, él, que por otra parte, estaba imbuido por la idea de que las filosofías habían acabado ya, como se acaba una función de fuegos artificiales.

Si la filosofía fuese entrañamiento ante el mundo, comenzaría por ser un absoluto no saber —el no saber de quien no sabe que ha habido, que podría haber algo así como saber. Ahora bien, lo esencial

---

de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que de nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud. Ni de lejos sospechan por qué *esenciales y graves razones*, es el hombre el animal elegante. *Dies irae, dies illa.*

a la incoación filosófica es caer en la cuenta de que se *ha creído saber* y esta creencia se ha revelado como un error.

El primer saber aparece como tal precisamente cuando al dudar de él —de la «creencia»— se le invalida y echa de menos. Es como la salud que no tiene figura sino cuando falta y brilla... por su ausencia. Representémonos este lado dramático del filosofar.

En Grecia, si alguna vez, fue la filosofía en algún sentido pregunta por el Ser (1). Evidentemente esto quiere decir que eso llamado Ser era postulado para llenar el hueco de lo que se había ido: un mundo cuya decisiva realidad eran los dioses. Nótese lo que supone esta actitud que busca con ansia el Ser. Se trata de examinar todo «lo que hay» con respecto a su entidad o realidad, lo cual implica no juzgarse bastante que «haya» algo para que tenga realidad, para que tenga auténtico Ser. O, dicho de otro modo, que el Ser, si se incluye en él «todo lo que hay», tiene valores diferentes, rangos distintos en cuanto a su «haberlo»: lo que propiamente es, lo que parece que es, lo que casi es, lo que casi no es, lo que es y no es, etc. Todo esto, a su vez, implica que el mundo que «hay ahí» sin más, y en que vivimos, tal y como lo vivimos, es decir, según las opiniones recibidas nos lo hacían ver, es un engaño, un espejismo, un fraude. Lo «natural» sería que aquello en que el hombre está —el mundo, contorno, circunstancia— fuese algo completamente claro y nada dudoso. La impresión contraria originada en el descubrimiento de que las «opiniones reinantes», las tradiciones eran erradas, y, sobre todo, que no hay dioses, sostén y norma del mundo, la impresión de existir en lo engañoso y fraudulento fue el punto de partida de la filosofía. Es la enajenación del mundo habitual o tradicional. La cosa es terrible: ese universo en que estamos y que somos deja de parecernos lo que más sustantivamente tiene que ser: firme. Se vuelve informe, inseguro, problemático, fluido. Hallarse en él es lo contrario de estar —es caer, perderse, ahogarse—. Ya es penoso que en la vida padezcamos un engaño, pero imagínese que ese engaño se generaliza y que sentimos nuestro vivir todo, integralmente, como un engaño. ¡Es para enloquecer! ¡Es sentir que somos dementes —que nada es o lo hay propiamente, que nada es lo que es, sino, a la vez, lo contrario de lo que es, cualquiera otra cosa— y que lo somos no por defecto de nuestra mente, sino del mundo, que al ser él constitutivo engaño y delirio, nos dementa! El es locura, insania y en ella estamos sumergidos.

(1) Ya veremos que ni en Grecia fue propiamente esto *porque el ser no es pregunta* sino que empieza ya respuesta.

El Mundo como Engaño es la más desazonadora «realidad» que solo podemos calificar llamándola —y sintiéndola— como la Nada-siendo, siéndonos. La pura Nada es mejor, porque se contenta con un absoluto no ser y se anula solo a sí misma. Pero estar en la Nada, como en la duda radical estamos, es hallarnos sometidos y entregados a una Nada operante, activa, que ejerce sobre nosotros su terrible poder aniquilador, anonadante. Vivir en sustancial engaño es asistir instante tras instante a la destrucción de cada uno de nuestros actos y estados, al asesinato incesante de nuestro vivir.

La inquietud, el medular desasosiego que debieron sentir estos primeros hombres que no creían en los dioses, a quienes el Mundo se les había deshecho como «seguridad» y se les había convertido en engaño, debió ser terrible. De aquí la heroica reacción con que buscaron salir a algo firme y ponerse en lo cierto. De aquí, el tono de grito de salvación, la exuberancia gesticular de náufragos liberados con que nos hablan agarrados a la roca benéfica que han encontrado —a su filosofía. Es un grito, a la vez, exultante e irritado. Irritado contra la tradición, el tópico que habían creado un mundo engañoso de que había sido preciso peligrosamente salvarse. Estos filósofos primeros representan el optimismo en la «época trágica de los griegos». Eran optimistas, puesto que atribuían el engaño que era el Mundo a las erradas opiniones de los hombres anteriores.

Porque cuando hay engaño es ineludible detectar al engañador. Ahora bien, a la conciencia de que estamos en el Engaño que llamamos Mundo, cabe reaccionar de dos maneras: una viendo desde luego ese engaño como voluntariamente producido por algún poder superior. Otra: tomándolo como un resultado sobrevenido de quien nadie es responsable. En este caso el Engaño se debilita en mero Enigma. Se ve que Heráclito estuvo a un pelo de lo primero cuando dice: «La realidad gusta de ocultarse.» Sin embargo, no fue ese el camino que tomó la filosofía. Le pareció que pensando un poder latente ocupado en engañarnos —el «esprit malin» de Descartes, idea tan profunda y poco entendida— retrocedían al mito y aquellos hombres odiaban la mitología porque ella sí que era palmariamente fraude. Buscaron la salida viendo lo Real como mero enigma, como acertijo y de aquí el estilo de descifradores de acertijos que adoptaron lo filósofos.

Pero es claro que echamos de menos una «ciencia» que intente explicarse el Mundo y hallar su Ser verdadero, partiendo de considerar el engaño en que vivimos y que el Mundo nos es, como obra de alguien. *Alguien ha querido que el hombre viva engañado.* Hay un

«espíritu maligno». El cristianismo, el mazdeísmo, el maniqueísmo, el cartesianismo, los Hindúes, Schopenhauer han sido un conato de aquella *«epistéme»*.

Este es el lado dramático que la filosofía tiene, en el cual se refleja con simpar pulcritud el ingrediente inexorablemente patético que hay en la raíz misma del ser humano y su vivir —esa conciencia de can que ha perdido su dueño, de animal desorientado que no sabe ni dónde está ni qué ha de hacer. Pero es falso definir el fenómeno que es la Vida como si en su raíz consistiera solo en eso. Pretende Heidegger que la filosofía consiste en hacer patente que la Vida es Nada, no advirtiendo que al hacer esto está ya demostrado que no es verdad lo que dice. Porque la Nada que es la Vida tiene la peculiar condición de que en ella surge la incoercible energía de *gozarse* en elaborar el suntuario juego de una teoría, de una filosofía que hace patente la Vida como Nada. Si, en efecto, la Vida fuese solo Nada la única acción congruente e inevitable sería suicidarse. Pero resulta que no: en vez de suicidarse, la Vida se ocupa en filosofar, que es inevitablemente sentir fruición en el tejemaneje de las ideas, en jugar a la exactitud de los conceptos. En remotas regiones de este estudio verá el lector con qué radicales modos me revuelvo contra el optimismo tradicional de la filosofía. No se sospeche, pues, aquí beatería alguna y apocamiento ante la más espantable negatividad del Ser. Pero aun suponiendo que el dogma filosófico, para coincidir con la Realidad, tuviera que ser un extremo pesimismo, es evidente que el hecho de que se filosofe así, revela que en la raíz de la vida —es decir, en el estrato más básico y profundo del fenómeno Vida— hay junto a la Nada y la «angustia» una infinita alegría deportiva que lleva entre otras cosas al gran juego que es la teoría, y especialmente, su superlativo —la filosofía. Como en el punto de partida de la fenomenología —que es la descripción del fenómeno «conciencia de...»— se cometió un error garrafal, así en la descripción del fenómeno Vida que sirve de punto de partida al llamado «existencialismo». Por eso conviene que no se nos confunda a todos los que de él partimos porque *ya al partir* nos partimos y repartimos unos de otros. Heidegger ha desapercibido siempre que la realidad Vida tiene *desde luego* el sorprendente carácter de que no solo es en todo instante «Muerte posible» y, por tanto, absoluto peligro, sino que esa muerte está en la mano de la Vida, es decir, que *la Vida puede darse la Muerte*. Pero si fuese solo Muerte eso no sería *posible* sino *inevitable* —esto es, que la Vida, el hombre, no viviría más

que el instante preciso para suicidarse. Aun admitiendo —con reservas, cuya enunciación es aquí inoportuna— que la Vida es el fenómeno del ente mortal y, por tanto, peligro viviente y Nada existiendo, resulta que solo puede ser esto *si es además* aceptación del peligro, consagración jovial y fecunda de la Muerte. La vida es precisamente la unidad radical y antogónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, «desesperación» y fiesta, en suma, «angustia» y «deporte» (1). Por eso desde mis primeros escritos he opuesto a la exclusividad de un «sentido trágico de la vida» que Unamuno retóricamente propalaba, un «sentido deportivo y festival» de la existencia, que mis lectores, claro está, leían como una frase meramente literaria (2). Antes de nosotros, aunque por ciertas razones no pudimos advertirlo (3), Dilthey había ya descubierto que la Vida es «*eben mehrseitig*», que la Vida es «precisamente multilateral», que es siempre «lo uno y lo otro», es decir, lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematicidad. De ahí viene todo, pero muy especialmente de ahí viene la filosofía. Por eso, la filosofía tiene su compacto e ineludible problema. Heidegger ha retrocedido más atrás de Dilthey y ha vuelto a «simplificar» las cosas en su contenido y en el estilo de

(1) Esta fórmula es la máxima concesión que se puede hacer al «existencialismo», pero no se entienda como si el otro lado de la vida que no es deporte fuese solo angustia. ¡Ni de cien mil leguas! La vida es angustia y entusiasmo y delicia y amargura e innumerables otras cosas. Precisamente porque es, desde luego y en su raíz, tantas cosas no sabemos qué es. En las religiones sincretistas de la Roma imperial hablóse de Isis miriónima. También es la Vida una realidad de mil nombres y lo es porque consistiendo originariamente en un cierto *sabor* o temple —lo que Dilthey llama «Lebensgefühl» y Heidegger «Befindlinchkeit»— ese sabor no es único sino precisamente miriádico. A lo largo de su vida le va *sabiendo* su vivir a todo hombre con los más diversos y antagónicos sabores. De otro modo, el fenómeno radical Vida no sería el enigma que es.

(2) La literatura se lee sin pensar lo que se lee y por eso se hace de todo lo que se lee, literatura. Todo escrito puede ser transmutado en literatura por quien de leer hace una operación superficial, una variedad de la patinación, resbalando sobre la página impresa. Es, pues, el lector el efectivo literato, más bien que el escritor. Si el cálculo infinitesimal o la teoría de los conjuntos se pudiesen leer, los lectores los convertirían en una especie de octavas reales.

(3) Véase lo que digo en mi ensayo *Guillermo Dilthey y la idea de la vida* (*Obras Completas*, t. VI), sobre las peregrinas condiciones de la obra de Dilthey, que han impedido a todos, no solo a mí, aprovecharla en la fecha debida.

tratarlas. Porque también como estilo es el llamado «existencialismo» un deplorable retroceso. Habíamos con Husserl y Dilthey llegado ¡por fin! a un temple de hacer filosofía que se preocupa tranquilamente solo de «ver» cómo las cosas propiamente son, o mejor, qué de las cosas vemos claramente y qué no, sin aspavientos, sin fraseología, sin tragedia ni comedia, *pari passu.* Y se nos viene ahora otra vez con patetismos, con gesticulaciones, con palabras de espanto, con encogernos el corazón, con soltar de sus jaulas todas las palabras de presa que hay en el diccionario: angustia, desazón *(Unheimlichkeit)*, decisión, abismo *(Abgrund)*, Nada. El «existencialista» parte resuelto a que no sea posible saber lo que el hombre es y con él el Mundo. Todo lo que no sea un abismo, un misterio irreductible, una negra sima, un incognoscible y un asco no le «paga su dinero». Parte decidido a no «entender» porque «entender» le parece al típico «señorito satisfecho» (1) que es el existencialista, cosa de cualquiera y él —gran *snob* ante el Altísimo— no se trata con cualquiera, es decir, con los que entienden y, como Goethe

desde lo oscuro aspiran a lo claro.

El necesita, como el morfinómano su droga, oscuridad, Muerte, y Nada. Dan grandes ganas de reírse y recordar *La desesperación* de Espronceda que todavía —una de las pocas cosas aún «vivas» que quedan en Madrid— venden en la Puerta del Sol por una perra gorda.

Me gusta un cementerio
de muertos bien relleno,
manando sangre y cieno
que impida el respirar;
y allí un sepulturero
de tétrica mirada
con mano despiadada
los cráneos machacar.

Me gusta la campiña
de nieve tapizada
de flores despojada,
sin fruto y sin verdor,

(1) *La Rebelión de las Masas*, cap. XI (*Obras Completas*, t. IV).

sin pájaros que canten
y sin sol que la alumbre;
que solo se vislumbre
la Muerte en derredor.

Conste pues, que una descripción escrupulosa del fenómeno Vida humana, nos hace descubrir en él ciertamente la angustia radical pero, a la vez, una no menos radical e increíble «afición a la angustia» de que Heidegger es el más ilustre ejemplo, puesto que es *sensu stricto* un «aficionado a la angustia» en el sentido en que hay el aficionado a toros. Será todo lo paradójico que se quiera, pero la verdad fundamental es que al hombre «le gusta pasarlo mal» y esto es la definición del deporte. El deporte es un esfuerzo muy rudo, a veces mortal, que se busca porque sí. ¡Tenía razón Nietzsche! «¿Eso es la Vida? Bueno, venga otra vez!» La Vida es sentirse morir y gritar a la vez: *da capo!*

Por cualquier lado que se tome el existencialismo se ve que también es verdad e igualmente básico lo otro, lo contrario. Por ejemplo: el mundo como lo *unheimlich*, lo «extraño» y desazonador. Bien: ya en Dilthey el Mundo se anuncia como *resistencia*, pero no se queda ahí. Al resistirse el Mundo se me descubre como «otro que yo» y como siendo él. Pero de rechazo descubro lo que en ese Mundo hay también de «bueno», de favorable, de proverso, de placentero. Náufrago, anhelo la ventura que es la «resistencia» de la tierra firme. Porque el Mundo no es solo piélago en que me ahogo sino también playa a que arribo. En suma, el Mundo como resistencia a mí, me revela el Mundo como «asistencia». Si fuese solo *unheimlich*, desazonador, infamiliar me hubiera ya ido, y el sentimiento de «infamiliaridad o desazón» no existiría si no existiese su opuesto: lo atopadizo (1) y sazonado. Así es el Mundo, a la par, intemperie y hogar.

No creo, pues, en el «sentimiento trágico de la Vida» como formalidad última del existir humano. La vida no es, no puede ser una tragedia. Es en la vida donde las tragedias se producen y son posibles.

Esa idea del sentimiento trágico de la vida es una imaginación romántica y como tal, arbitraria y de un tosco melodramatismo. El romanticismo envenenó el cristianismo de un hombre histrión-de-raíz que había en Copenhague: Kierkegaard, y de él pasó la cantilena a Unamuno primero y luego a Heidegger.

(1) Este vocablo asturiano es el único que traduce exactamente el *heimlich*, el *gemütlich* alemán y el *cosy* inglés.

El cristianismo envuelve en sí no un sentimiento, no un vago «sentido», sino directa y formalmente una precisa *idea*, una *interpretación* casi trágica de la vida, pero es precisamente porque no se detiene a contemplar el fenómeno de la Vida como tal, sino que es *desde luego* solución al problema de la Vida, es salvación. Por eso, digo, que es una concepción solo *casi* trágica: a la postre, todo termina bien y las cosas se arreglan. El cristianismo ve *desde luego* la Vida en su relación con Dios y esto hace que se le presente *a limine*, antes de contemplarla, *sin relacionarla*, como algo infinitamente distante de Dios, el *Ens realissimum* y absoluto, el que absoluta y plenamente *es*. Con lo cual automáticamente la Vida aparece como siendo casi, casi Nada, como casi siendo la Nada, el no-Ser.

Una de las mentes más profundas del romanticismo alemán, el teósofo católico de Munich, Franz von Baader (1) que influyó copiosamente en Schelling, como este reconoce y en Hegel, que, caso insólito, no es parco en reconocerlo (2), expone una doctrina fantasmagórica del origen de la materia que por expresar muy bien en su figura casi mitológica la idea cristiana de «ese Mundo» y por ser muy poco conocida, incluso en Alemania, merece ser enunciada aquí. Dios —viene a decir von Baader— es ante todo el Creador, sustrato de un eterno *Fiat*. De suyo es incapaz de crear sino lo perfecto, seres que plenamente son. Por eso, ejecutó una primera creación, la originaria, la auténtica en que no había materia. Era el Mundo bueno del primer hombre antes de la caída y de las «jerarquías primitivas» de los Angeles, cuyas principalidades son Miguel, Lucifer y Uriel. Pero Lucifer quiso «afirmarse frente a Dios», ser por sí y, negando el principio que le había dado el Ser, tornarse principio de sí mismo, es decir, absoluto Ser. Dios, irritado, fulminó contra él la orden de destrucción y aniquilación. El que quiso ser pleno Ser va a ser la Nada. Pero en un instante de la eternidad, indiscerniblemente posterior a aquel, Dios siente misericordia y fulmina un nuevo

---

(1) 1765-1845, casi las mismas fechas que Chateaubriand. Es la gran generación *creadora* del Romanticismo. Las demás son ya inquilinos. Sobre la distinción entre los «creadores de una tierra» y los «inquilinos», espérese a mi *Aurora de la razón histórica*. Descartes, por ejemplo, es «creador de una tierra» en que cómodamente es ya «inquilino» el señorito Pascal, que tanto gusta a todos los señoritos.

(2) Nada menos que en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que es de 1827, se alarga a decir nada menos que esto: «Sobre gran parte y acaso sobre todo» lo que Baader sostiene «no me sería difícil venir a acuerdo con él, esto es, mostrar que mi doctrina no discrepa de sus opiniones». Edición Lasson, pág. 20.

decreto suspendiendo el primero: hay que dejar ser a Lucifer. Pero el primero había ya comenzado a cumplirse: Lucifer se está convirtiendo en Nada y cuando la segunda orden llega, no le queda de Ser más que el último y estricto mínimum para aún ser algo, esto es, para ser casi la Nada. Este ser que está lleno de no-ser, que no tiene de tal sino lo necesario para portar su Nada sustantiva —que no llega a ser más que fracasado no-ser e interrumpida aniquilación, es el Ser de la materia, es «este Mundo» y nosotros en él. Es, pues, falso, según von Baader, decir que Dios creó la materia. A su juicio, nada hay más profundamente antirreligioso que confundir materia y criatura. La criatura, auténtica criazón y creación de Dios, era perfecta pero falló y al fallar, le correspondía ser anonadada. La materia es el límite de este anonadamiento, es, diríamos, el diferencial ontológico en que se detiene la completa «abismación» de la criatura. De donde resulta que la existencia de la materia o la Nada-ente se debe no a un acto de creación sino a un divino acto de justa destrucción frenado por un acto de misericordia. Merced a él la Nada que es el Mundo material y en él el hombre, puede, desde su evanescente entidad, desde su casi nulidad, redimirse y volver con plenitud al Ser. Por tanto, de la Vida que es Nada lograr hacer algo. La idea es magnífica e insigne ejemplo de cómo es posible entreverar la dialéctica y el mito (1).

Esta afinidad del vocabulario baaderiano con el «existencialismo» revela como este ha bebido los filtros románticos. Sobre todo se le ha subido a la cabeza el tosco aguardiente de romanticismo provinciano que fue Kierkegaard. Era este el típico «genio» de provincias. En la miseria ambiental de Copenhague, donde todo es pequeño, ridículamente concreto, donde todo hombre automáticamente se vuelve «tipo», «bon-homme», marioneta pública y mote, Kierkegaard, histrión superlativo de sí mismo, cosa tan frecuente en estas dos últimas generaciones románticas (la otra, la postrera, es la de Baudelaire) —marioneta de Hegel que quiere «representar» el anti-Hegel, necesita dar y darse el espectáculo de sí mismo y ser un gran «tipo», un «original», de quien los chicos se rían en la calle y le señalen con el dedo cuando vuelve la esquina, en el pueblín donde todo son conocidas esquinas. Con esta hinchazón, esa tumescencia moral que suele padecer el intelectual adscrito a la gleba provincial, que sabe

(1) Como los hombres de entonces hacían romanticismo, sobre todo con la electricidad —la palabra «eléctrico» es de las más frecuentes— y con la química, llama Baader a esta posibilidad que al fin y al cabo la materialidad nos ofrece —nuestra eventual «destartarización».

no poder abandonar nunca, necesita Kierkegaard absolutamente ser «la excepción», «el extraordinario» (1). A veces, se siente insatisfecho de lo reducido de su público y, sin darse cuenta, de la medida provinciana de su mundo. «No es afortunado, hablando humanamente, ser lo extraordinario en circunstancias tan menguadas como son las de Dinamarca. Es un verdadero martirio» (2). Yo he conocido otro hombre sumamente parejo a Kierkegaard y por eso conozco a este muy bien. Para tal decidido propósito de dar la función de su extraordinariedad, todo le es buen material e idónea herramienta. Pero lo mejor en estos casos es irse al bulto mayor, a lo que más ocupa al público y hacer sobre ello una gran trastada. En Copenhague sigue siendo el único asunto de que *se habla*, la religión. Kierkegaard, sin pestañar, dará un escándalo en el cristianismo. Es la usada estrategia en la villa a trasmano. Para ello, en vista de que San Pablo, entre innumerables cosas, dijo que el cristianismo era un escándalo, Kierkegaard hará de la religión sustancialmente escándalo y con *ese* escándalo dará *su* escándalo. «El escándalo —dice beatamente Jean Wahl— ejercía sobre él gran atracción». «Solo un instrumento elegido por Dios puede producir el inmenso escándalo» y yendo al cementerio a injuriar en su tumba al teólogo más respetado y famoso —Mynster— despertará, en efecto, el inmenso escándalo, «el tercer gran escándalo después del de la predicación de Cristo, después del matrimonio de Lutero» (3). De manera que este hombre cree que la travesura grotesca ejecutada por él en su aldea va a retumbar en los senos cósmicos. He ahí un ejemplo de laboratorio para quien quiera ver en qué consiste la enorme lacra que es el «provincianismo», cosa que es casi la inversa del buen provincialismo donde toda nación hunde

(1) Véanse recogidos los textos en Jean Wahl: *Etudes Kierkegaardiennes*, 1938, pág. 29: «A fines de Enero 1847» —lo sabemos porque estos tumefactos provinciales engordan su vanidad escribiendo minuciosos y cínicos diarios en que secretamente se monumentalizan— «tomó consciencia de que él debe ser, será lo extraordinario al servicio de Dios» (VII, A 221, 229). «Él —el atorrante de las calles de Copenhague—, porque tal había querido parecer a los demás», él es «el penitente escogido para ser el extraordinario». «Lo extraordinario me había sido acordado» (X, 70). En efecto, solo vale el excepcional y solo posee auténtica realidad el extraordinario, pero el síntoma más cierto de que alguien es verdaderamente excepcional y no un número de verbena y un mascarón de proa, es que no tiene ocasión de percibirlo, que no se ve como tal. Está demasiado sumergido en su crear para poder contemplarse. Para ello hace falta esa típica «sobra de tiempo» que tiene quien no es excepcional.

(2) *Ibid.*, pág. 35 (1849, pág. 45).

(3) *Etudes Kierkegaardiennes*, pág. 37 (c. X^3, A 219, 1830).

sus raíces y de que se nutre. El provincial cree que su provincia es su provincia pero el «provinciano» cree que su provincia es el Universo y su aldea una galaxia. De este modo las facciones del villorrio quedan ridículamente amplificadas al tamaño de Ecumene. Por otra parte, no se deje de subrayar que un hombre capaz de pensar la estupidez que acabo de reproducir, tiene hoy la mejor prensa, y rememórese que antes dije, como de pasada, haberme enseñado la experiencia que todo aquel que goza de buena prensa es sospechoso. Podrá ocurrir que tenga alguna sobresaliente calidad pero esto sería más bien causa de que tuviera mala prensa. La buena no se tiene si además no se es o un intrigante o un irresponsable, cargado con sobrados defectos para que su fama no estorbe a nadie.

En provincias nadie puede pasar por inteligente ni sentirse tal a sí mismo, si no representa un papel. La razón de ello es que en la provincia no hay auténtico «público» ante el cual ser sin más lo que de verdad se es. El verdadero «público» es abstracto porque se compone de tantos individuos, tan distantes e invisibles que su individualidad, su personalidad no consta. Un público así, que lo es de verdad, no conoce tampoco la personalidad del «publicista», se interesa solo y directamente por los «temas en sí» y el inteligente tiene que manifestar su «personalidad», su «genialidad» aplicándola a la materia de que se trate y desapareciendo en esa aplicación. Pero en la provincia no hay más materia, más asunto que las otras personas, «bien conocidas de todo el mundo», se entiende, conocidas dentro de la provincia. La vida provinciana es toda hacia dentro, reabsorbe sus propias secreciones y consiste en un constante reingresar en el dentro del dentro. Por eso, el «inteligente» provinciano tiene que crear, no doctrinas temáticas para prójimos imprevisibles, sino un papel para sí mismo, una figura «bien conocida» por ejemplo, adoptando la *dramatis persona* de ser el enemigo titular, oficial y cotidiano del respetable Don Fulano de Tal. En el Casino, cuando se quiere hablar mal de Don Fulano de Tal se espera la hora de recalar el «original», el «inteligente», cuya especialidad es hablar mal de Don Fulano de Tal. Así Kierkegaard en Copenhague. La gran personalidad provinciana era allí el teólogo Mynster. Pues bien, Kierkegaard hará sustancia de su persona ser «el que ataca e insulta al teólogo Mynster».

No creo que exista escritor que aparte del cristianismo tanto como Kierkegaard porque es este en tal grado provinciano que ha conseguido hacer de esta religión un asunto que solo puede interesar en los barrios de Copenhague. Se las arregla para con-

vertir la cuestión de Dios y el Diablo en cosa de semejante jaez a la cuestión de si es el león o el tigre el rey del desierto, cuestión que todas las tardes discuten en el casino las «fuerzas vivas» del villorrio.

No extrañe que me haya detenido en este tema del provincianismo. En rigor, debíamos hablar mucho más sobre él porque es uno de los mayores morbos que padece el Occidente. Europa está, no solo descapitalizada por los socialistas —cosa que me deja bastante tibio, aunque no la creo baladí— sino, lo que es mucho peor, descapitalizada por las provincias y los provincianos. Hace un cuarto de siglo llamé la atención en *La Rebelión de las Masas* sobre este fenómeno que ya se había entonces acusado bastante. Pero, desde aquella fecha, el proceso ha avanzado pavorosamente. Hace mucho di una voz de alarma en la *Revista de Occidente*, avisando de que el mundo se estaba volviendo estúpido como hacia los años 80 antes de Cristo. Pues una de las causas de ello es el universal provincianismo.

La vida intelectual ha descendido tétricamente de nivel en todas partes pero en países donde nunca fue normal y saludable, la degeneración de los caletres es superlativa y el nivel anda ya por debajo del mar como en el lago Asfaltites (1).

Muy especialmente es la filosofía lo contrario de todo provincianismo porque consiste, quiera ella o no, en una perspectiva radical por su método y universalísima por su tema. Todas las demás perspectivas humanas son parciales y su «modo de pensar» o de sentir o de ser es un provincianismo del pensar, del sentir y del Ser. La filosofía siente repugnancia hacia cuanto es parte, parcialidad y partidismo. El filósofo nunca fue de un partido y todos quisieron adjudicárselo después.

---

(1) Madrid ha perdido el poco de alerta en la idea que logró despertarse en él: ha vuelto a ser del todo el eterno aldeón manchego que siempre en el fondo fue y le ha salido a la cara su infuso e indeleble Madridejos. Madrid ha sido entregado, como se entrega una buena oveja a las alimañas, a los «intelectuales» provincianos y a los aficionados. El aficionado es el provinciano de aquello cuya es su afición.

§ 32

[EL LADO JOVIAL DE LA FILOSOFIA]

VA todo esto a hacer constar que el tono en que hoy se emite la filosofía es improcedente. Porque si bien es cierto que el tema y contenido de ella tiene un carácter intensamente dramático y patético, al ser teoría y mera combinación de ideas, su índole propia es jovial como corresponde a un juego. La filosofía es, en efecto, juego de ideas y, por eso, en Grecia, donde nació, después del traumatismo ocasionado por su descubrimiento en los pre-socráticos, instala definitivamente su modo de decir en un estilo risueño propio al certamen y la competencia agonal. Como se juega al disco y al pancracio, se *juega a filosofar*.

Si nuestras creencias son para nosotros la realidad misma, quiere decirse que el plano de nuestra vida en que funcionan y que a ellas obedece es profundamente serio, hasta el punto de que todos los demás son en comparación con él vida más o menos imaginaria, esto es, no seria. Lo que intento con esto sugerir se ve claro si recordamos nuestra situación en la poesía. Mientras leemos una novela estamos ausentes de nuestra vida real y casi transmigrados a la vida irreal de la novela. Durante ese rato casi no hemos vivido en serio; al revés, hemos conseguido evadirnos de la onerosa e irrevocable seriedad que es constitutiva y últimamente vivir. No nos cuesta trabajo reconocer que la poesía no es, en este sentido, cosa seria. Cuando lo decimos solo se irritan los poetas, que son, nadie lo ignora, *genus irritabile* y además, de sólito, divinamente incapaces de comprender nada por expresa y benéfica voluntad de Dios. Porque al irritarse ante esa observación, no perciben que su falta de seriedad, su esencial irresponsabilidad, es la maravillosa misión y el don prodigioso que les ha sido otorgado, merced al cual hacen posible en los demás mortales una hora de asueto metafísico y liberación de la onerosa seriedad que es la vida. Pero el caso es que, como de la poesía, podemos decir lo mismo, con solo disminuir la graduación, del orbe que constituyen las verdades científicas, las teorías, las ideas. Si en comparación con la poesía la verdad científica parece seria, en comparación con la vida creyente, con la vida crédula,

las ideas no son tampoco cosa seria. De este modo situamos la teoría más cerca de la poesía, de lo que, no sé bien por qué, ha solido hacerse y evitamos confundirla con la irremediable realidad del vivir. Esta acertada colocación de la filosofía en el nivel de la tonalidad humoral que le es propia, importa mucho. Si la tomamos solo patéticamente, como a la religión atañe, estamos perdidos porque entonces perdemos la «libertad de espíritu», la audacia y alegría acrobáticas sin las cuales no es posible teorizar. Mi idea es, pues, que el tono adecuado al filosofar, no es la abrumadora seriedad de la vida, sino la alciónica jovialidad del deporte, del juego. No se pongan caras adustas, ni se hagan gestos de ofendida extrañeza. No se me sea tonto ni pedante. Por lo menos, no se sea ignorante. Léase a Platón en las *Leyes* (página 820 c - d), por tanto, cuando al fin de su larga vida, espuma su inmensa experiencia filosófica y científica: «¡Quién sabe! Tal vez el chaquete (πεττεία) y las ciencias no son cosas diferentes.» La increíble genialidad que estas pocas palabras condensan y ocultan va a hacérsenos patente cuando en seguida veamos que Descartes y Leibniz se ocupan del ajedrez y demás albures y mueven a sus discípulos matemáticos para que trabajen *muy seriamente sobre los juegos*.

Pedir que se crea en la teoría de la relatividad o en la mecánica cuantista, me parece un a distracción o un contrasentido descomunal. Esas teorías solo pueden persuadirnos, lo cual es efecto que se produce exclusivamente en nuestro intelecto y solo con él tienen que ver. Nos persuaden porque «son verdad» y son verdad no por motivo patético alguno, sino porque en ellas se cumplen las «reglas del juego» teorético, los peculiares requisitos que la teoría se impone a sí misma para ser en su orden perfecta. Nada más, nada menos. Pocas páginas más adelante vamos a toparnos con el hecho enorme de que la más exacta matemática actual se define a sí misma como juego y, con levísima modificación, confirma la tesis de Poincaré que hace de la matemática un cuerpo convencional, por tanto, de complexión lúdica y no patética. En la teoría se trata exclusivamente de si unas ideas que alguien nos va enunciando casan o no entre sí, y tratándose de teorías realistas, como la física, si casan además con los hechos a que se refieren. No es, pues, cuestión de *s'engager* o de *ne pas s'engager* ni demás aspavientos del provinciano «existencialismo» (1).

(1) El lector notará que ya por su mera *facies*, por su fisonomía, el existencialismo pertenece al estilo de vida *reinante* hace un cuarto de siglo. Y, en efecto, el libro de Heidegger —que fue un libro genial— se publicó

Pero una vez que al caer en la cuenta de que la teoría tiene *algo* de juego hemos recibido como una iluminación y nos hemos dicho: «¡Sí, así es!» —debemos recapacitar un poco. El concepto «juego» afrontado de golpe y en su totalidad contiene una riqueza extraordinaria de notas, de ingredientes, de dimensiones. Lo primero que vemos de él, apenas lo oprimimos con nuestra atención, es que se nos descompone en su plural: los juegos, las formas diversísimas que van desde el juego de los niños —y aun del animal cachorro— hasta el esfuerzo mortal del que intenta escalar el Himalaya o el torero con vocación y coraje que danza ante la muerte. Equidistantes de ambos extremos aparecen los juegos científicos de tensión y destreza heroicas, como en el caso de los grandes jugadores de ajedrez. Yo he conocido a Capablanca y me pareció, con respecto a su dedicación, tan serio, si no más, que Einstein. El juego es precisamente lo que no puede existir sin una peculiar seriedad que consiste en «cumplir sus reglas».

Hay en el teorizador, sobre todo en su forma prominente que es el filósofo, una fruición de «descifrador de enigmas» en que, por lo pronto, pierde el enigma todo el carácter patético que *per accidens* puede envolver y lo empareja con el jeroglífico, la charada y las palabras cruzadas. Muy bien se expresa este genio de jugadores al enigma, que gozaron divinalmente los griegos, cuando la leyenda de Homero cuenta que este murió de rabia por no haber logrado descifrar el famoso acertijo de los piojos que le propusieron unos mancebos pescadores. Desde los sofistas y Sócrates hasta su finiquito en Plotino toda la filosofía griega se mueve en un aire cargado de... palabras cruzadas. En este sentido, los mismos Parménides y Heráclito, a pesar de lo adustos que son (1), son «homéridas», gente

ahora hace justamente veinte años. Pero ha tardado todo ese tiempo en llegar a la provincia que desde principios de siglo es París —un caso curiosísimo en que una «capital del mundo» involuciona hacia el villorrio— y por eso ha *explotado* ahora. Lo que he llamado «barrios bajos intelectuales» del planeta siguen adscritos a Montmartre. La cosa es lamentabilísima porque el mundo necesita una capital y no se entrevé que pueda serlo ninguna otra capital si no vuelve a serlo París —un nuevo París «en forma» sin la *fête foraine* del indino Picasso, de la pederastia y del existencialismo.

(1) En mi *Origen de la Filosofía* haré ver por qué esta primera generación de filósofos y *solo ella*, fue malhumorada y sombría. Nietzsche, que como dije antes, escribió su ensayo —un espléndido ensayo— sobre «La filosofía trágica de los griegos», no supo ver bien las cosas en su estructura fundamental, aunque, como siempre, tiene chispazos gloriosos. No supo verlas, porque, como último romántico, tampoco sabía ser veraz. Para él, como para tantos pensadores del siglo XIX, pensar era malabarizar con las

capaz de morirse a causa de una indominable charada. Zenón era un Capablanca, solo que con un humorismo que a este falta. Jugaba a la filosofía en un sentido mucho más fuerte de la palabra «jugar», que Capablanca al ajedrez.

En este juego de descifrar enigmas, el filósofo crea una figura del Universo —como el poeta, como el pintor, como el fantasmágora.

Dado el cariz de extravagancia que, al primer pronto, nos ofrecen las filosofías —cariz que no debemos desmirar sino subrayar y dejarlo influir en nuestra concepción de la realidad «filosofía»— tenemos que asimilarlas, primero, al arte por lo que el arte tiene también de juego, de «lo sin compromiso», de actitud lujosa y exuberante. Pero no nos quedamos satisfechos si nos quedamos en esta acentuación del lado por el cual vemos «la falta de seriedad» de la filosofía.

En efecto, esa advertencia misma nos punza para que nos preguntemos: ¡Bueno pero ¿por qué hace el hombre eso?! El mejor método para contestarse una pregunta así comienza por ensayar imaginariamente la supresión de aquello por que se pregunta y ver cómo entonces parece que habrían de ser las cosas. Si lo suprimido es, de verdad, algo real, su supuesta ausencia reobrará sobre el resto, sobre lo que queda, modificándolo y esto nos pondrá en la pista de por qué lo imaginariamente suprimido existe. Pues bien: hemos extirpado de la historia occidental la filosofía. ¿Qué pasa? *Ipso facto* salen a nuestro encuentro y se destacan otras ocupaciones humanas intentando llenar, como por dilatación, los espacios de que hemos desalojado a la filosofía. Si, desde hace veintiséis siglos no hubiese filosofía, el hombre de Occidente habría pugnado por seguir ocupándose solo de religión, de mitología, de «experiencia de la vida» o prudencia *(sagesse)*. Por otra parte, la poesía, que desde hace justamente esos siglos es *solo* poesía, habría tentado, sin necesidad de que nadie se lo propusiese, de modo automático, recobrar el sentido, para nosotros equívoco, que tenía aún en Homero. Para los griegos del 750 a. C. (zona de tiempo probable en que floreció) a 500 a. C., los poemas homéricos no eran simplemente lo que nos-

---

ideas, casen o no con la realidad. Nietzsche no llegó a saber ni lo que era la tragedia ni lo que era la filosofía. Entró en ambos asuntos maniáticamente —con la manía de Schopenhauer y de Wagner y de los «hombres fuertes» y demás zarandajas «fin de siècle». Ni por un momento creyó que pensar era cosa tan simple, tan sin prosopopeya como abrir los ojos y ver. Mientras él gesticulaba, oculto y quieto, sin rumorear, el humilde Dilthey miraba y... veía. Pero Dilthey no ha tenido buena prensa nunca y, ahora, póstumamente, le ha ocurrido el más triste destino: los «pseudo-intelectuales», plaga de la langosta cultural, han caído sobre él.

otros llamamos poesía, sino que *creían* en su decir, con un creer tornasolado de no-creer pero que era más, mucho más que la mera complacencia en una fábula como tal. Nuestra supresión imaginativa hace que esos tres «modos de pensar» —religión, mito, poesía— se aproximen como para formar un frente común y absorber la convicción humana. La poesía como fábula en que se casi-crece es ya casi-mito porque este es formalmente *fábula* que es lo que significa *mythos* —μῦθος— y fábula es aquello de que *se* fabla, de que *se* habla y que *se* cuenta. El mito se cierne entre ser un cuento y ser verídica narración de un acontecimiento metafísico, transcendente. Un paso más y estamos en la religión, que es un creer a pie juntillas en *cierta idea del Universo*. Son pues, poesía (en el sentido de «poesía homérica»), mito y religión tres formas de creencia, con diferente graduación, pero entre las cuales existe perfecta continuidad, de suerte que sus fronteras recíprocas son indiscernibles. A esta continuidad llamo su «frente común».

El Mito no es un género literario. La *mitopeia* es un método intelectual que forja el Mundo en que durante milenios vive un pueblo. Este método o «modo de pensar» mítico consiste en un puro inventar fantástico, provocado por un objeto extraordinario, un hecho que se destaca, un acontecimiento o forma que dispara en el hombre emoción (1). La mente reacciona a eso inventando una narración, contando una «historia» que sin más se acepta. No necesita pruebas porque nadie la somete a crítica y no se la somete a crítica por la sencilla razón de que no encuentra otras invenciones *distintas y contrarias* a ella. Es la interpretación «explicativa» primera (2). Al revés que la filosofía, la mitología es un pensar primerizo y no parte de oponerse a otras opiniones preexistentes. Por eso es «ingenuo», paradisíaco y crédulo. Una primera invención que «esclarece» algo sorprendente para el hombre, es automáticamente «verdad», tanto que, como antes dije, en la verdad mitológica ni siquiera se conoce la distinción entre verdad y error. Solo se conoce la contraposición intramundana franqueza-mentira. Toda la invención mítica trabaja sobre las que ya hay; no pretende invalidar ni contradecir las ante-

(1) Una de las cosas que más se destacan y más sorprenden al hombre arcaico es precisamente la regularidad en ciertos procesos de la naturaleza como el ritmo nictemeral y de las estaciones, la reaparición bien ordenada de sol, luna y estrellas, etc.

(2) Antes de ella hay la absolutamente primigenia, pero que no es «explicativa», sino meramente práctica: la mágica. No se ha sabido distinguir con precisión estos dos estratos sucesivos de la mentalidad humana —el pensar primigenio o mágico y el pensar visionario o mitológico.

riores, sino que empalma con la tradición, la desarrolla y es, más bien, un sobrecrecimiento vegetativo de lo inicial o bien la proliferación incoercible de una polípera, de un viviente coral. Así se va enriqueciendo y articulando y hasta hipertrofiando el Mundo mítico.

«Lo mítico» en su primaria generalidad es *aquel* Mundo originario o de los orígenes —la *Alcheringa* o *Alterta* de los australianos— un pre-Mundo o Mundo primigenio anterior a este en que vivimos y que se caracteriza precisamente porque en él era posible lo que ahora es imposible, un Mundo pues, formalmente maravilloso en que pudieron ser creadas, pudieron *originarse* todas las cosas que en nuestro Mundo, que es un post-Mundo o Mundo sucedáneo, hay. A aquel Mundo de maravilla es referido todo nuevo hecho importante, notable y sensacional —es decir, que el Mito absorbe la realidad que *hay ahí*, incluso la leyenda meramente humana y normal, la historia, y por eso el Héroe humano se transforma y funde con el Dios.

El Mito, que como eslabón intermediario en la continuidad religión-mitología-poesía, podemos tomar como clave para aclararnos los otros dos términos de la terna, es por todos sus lados, por el modo de ser recibido, por el modo de ser producido y por su propio contenido— lo contrario de la teoría.

El Mito supone en su creación y en su recepción un tipo de hombre incapaz de dudar —salvo en la práctica de su vida— ajeno por completo a la crítica frente a las interpretaciones del Mundo que recibe. El Mito es «lo creíble en sí», lo «incuestionado». Su «verdad» no es verdad por el contenido particular de lo que enuncia, sino simplemente *porque* es tradición, porque se fabla y se dice anónimamente. Como todo uso colectivo, es irracional y se recibe, propala y transmite mecánicamente. De aquí la impersonalidad de su generación. Un mito de oriundez personal, un mito con firma de autor al pie, es tan contradictorio como, viceversa, lo sería una verdad científica que no tenga un origen personal.

En cuanto a su contenido es tan opuesto a lo teoréticamente verdadero que, como he dicho, consiste formalmente en la maravilla, en la inverosimilitud misma. Se trata en él de «explicar» las realidades que rodean al hombre y que él es, suponiendo que en un tiempo, distinto de todos los tiempos históricos nuestros, o, como dicen tan admirablemente los primitivísimos hotentotes, en «un tiempo que está a la espalda del tiempo» —la edad mítica—, eran posible precisamente todas las cosas imposibles. En nuestro tiempo, en que solo es posible lo posible, no se pueden crear rocas, plantas, animales,

hombres. El tiempo mítico, por el contrario, es la sazón de todas las creaciones, es la Edad original. En este sustancial sentido es el Mundo de lo maravilloso como tal. Por eso, es el contenido del Mito por excelencia «poético» y habría que preguntarse si hay, si puede haber otras «cosas poéticas en sí» aparte de las mitológicas. De aquí el poder emocionante que conservan todas sus figuras. No pocas veces lo he experimentado. Cuando hablando en público, advierto que este se muestra remiso, frío, insensible, acudo al gran *Deus ex machina* de la mitología y, abriendo el chiquero, lanzo al galope mis potros centauros. Es muy difícil que un público, ante la mítica galopada de esos seres profundamente enigmáticos y bellos que miran exaltados con ojos humanos y hacen resonar la tierra calcándola con sus cascos equinos, no sienta en la medula un estremecimiento. Verdad es que constituyen una de las más vetustas imaginaciones de la mente indo-europea. Los Centauros o *Kentauros* son los Gandharva de la cultura hindú.

Lo que los griegos llamaron propiamente «poesía» era la ocupación con la materia mítica, en el mismo sentido en que los poetas de *gestas* franceses en los siglos XIII y XIV decían tratar «la matière de Bretagne», es decir, el ciclo maravilloso del rey Artús y los doce Pares. Consistía en contar o inventar narraciones míticas. Cuando empezaron en Grecia la duda y la crítica, las «ideas» y las teorías, los poetas, aun los de vocación más tradicional, se contaminaron y comenzó el lirismo elegíaco en que el poeta expresa opiniones, parlotea, teoriza. Esta teoría, practicada por hombres sin dotes para ello, dio como resultado algo así como lo que, oriundo de otras raíces, iba a ser la terrible retórica que acabó por engullirse toda la cultura grecoromana y ser su postrera flotante supervivencia. Los Humanistas la reabsorbieron y dejaron a Occidente para *in aeternum* infectado de retoricismo. Hay una anécdota de gran interés que trae Plutarco, donde se refiere que Corina, la vieja poetisa tradicional de Beocia, echó en cara a su paisano Píndaro, siendo este aún joven, que «usaba petulantemente de logomaquias» y era «amúsico», infiel a las musas, no procurando en vez de eso «hacer mitos» —ποιοῦντα μύθους— *poioûnta mythous*, «que es la labor propiamente poética. Locuciones, figuras, metáforas, perífrasis, numerosidad y ritmo son encantadoras pero subordinadas a las acciones que se narran» (1). ¡Y eso que Píndaro proclamaba su voluntad de ser «reaccionario» frente a los demás

(1) Plutarco, *De gloria Atheniensium*, 4. Véase sobre esto Wilamowitz-Moellendorf, *Pindaros*, 1922, pág. 113.

poetas de su tiempo que se habían vuelto pensadores (poesía gnómica).

El frente común religión-mito-poesía *sensu homerico* consiste, pues, en una interpretación puramente imaginaria del Mundo y a ella habría el hombre de acogerse definitivamente si no hubiera existido filosofía. Esto nos confirma que el hombre no tiene más remedio que creer, y si esto le falla, casi-creer —con la más varia gradación de la credulidad— en una figura de lo que es el Mundo, de lo que él es y su vivir. Luego todas ellas sirven en forma diversa una misma función ineludible en la economía de la vida humana.

El juego no nos obliga tan perentoriamente a preguntarnos por su necesidad porque parece lo superfluo por antonomasia. Tal vez no es ello así, pero *prima facie* no tiene duda que se nos presenta como algo cuya ausencia no sería imposible. Por eso, mientras lo hemos visto por su lado de actividad lúdica, no nos apareció como algo que *además* es cosa seria, esto es, imprescindible.

Ahora vemos que hay en la humana vida una función inexcusable —la de tener presto para uso del hombre un repertorio de «ideas» sobre lo que hay, de interpretaciones sobre su existencia, y que la filosofía es un modo de construirse ese repertorio, divergente de aquel frente común.

Ahora, pues, la filosofía nos reaparece, tras su imaginaria supresión, afirmando su genuino modo —y desaloja de nuevo a sus émulos, reconquista los espacios de que la removimos, afirmándose frente y contra poesía, mito y religión— lo que, en absoluto, quiere decir que implique hostilidad. Su actitud es negativa en la medida inevitable en que ella —la filosofía— tiene que afirmarse a sí misma frente a las afirmaciones que las otras son.

Porque en la dialéctica imaginación que acabamos de dibujar al preguntarnos qué habría pasado si la filosofía no existiese, nos falta una advertencia esencial. El tentamen de aquel frente común —religión-mito-poesía— para reocupar la convicción del hombre habría lamentablemente fracasado. Porque la filosofía, según dijimos, nace en vista de que el hombre había perdido su fe sana y enteriza en aquellas cosas. La filosofía no crea la duda, sino, al revés, es engendrada por ella. Es una tontería acusar al volterianismo de haber causado el descreimiento cuando la verdad es lo contrario. La pobre, la misérrima cosa que es, al fin y al cabo, el volterianismo apareció y ejecutó la vana gesticulación formal en que consiste, porque los hombres habían dejado de creer. Cien Voltaires comprimidos en una pastilla no bastan para ocasionar la menor dubitación en un hombre de verdad creyente. Por esto, me quejaba antes de que

no se hubiese hecho con alguna minucia la emocionante historia de las «pérdidas de fe» que tantas veces han sobrevenido en el humano pasado. Esa historia nos convencería de que es sino ineluctable de toda creencia llegar una hora en que se corroa y destruya a sí misma. Es, pues, ilusorio admitir que, suprimida la filosofía, el hombre hubiera vuelto a creer con normal y saludable credulidad, como hasta ciertas fechas creyó, en religión, mito y poesía dogmática. Lo que probablemente habría acontecido —y en parte aconteció en múltiples casos— es que habiendo perdido la antigua fe y no existiendo un normal sustituto de algo así como filosofía, el hombre se habría quedado sin certidumbre ninguna ante el Universo, es decir, que ante el hecho enigmático y equívoco de su vivir se habría quedado estupefacto sin reacción adecuada alguna frente a él. Ahora bien, la *estupe*facción prolongada engendra la *estu*pidez. De aquí esas etapas de general imbecilidad a que la historia nos hace asistir. Habría sobrevenido una general degeneración de la mente humana en la cual ni religión, ni mito vivaz, ni poesía luminosa existirían sino que los espacios de la convicción humana se habrían henchido de superstición, que es la forma de vida mental característica del *mente capto*. Está por decidir si el hombre primitivo contemporáneo, más bien que auténticamente primitivo, no es un degenerado caído en atroz estupidez e inercial superstición.

El tema de la relación entre filosofía y sus congéneres —religión, mito y poesía dogmática— reclamaría para ser congruamente tratado largos desarrollos que ahora me son vedados. Ya he dicho que fue un error capital y anhistórico de Dilthey ver en esas cuatro cosas «posibilidades permanentes» del hombre, de suerte que este podría en todo momento saltar de la una a la otra y estaría en su libérrima disponibilidad ser religioso o mitólogo o ser «homérida» o ser filósofo. Lejos de ello, esas cuatro cosas constituyen una secuencia inexorable por la cual va el hombre, en predeterminadas fechas, pasando. El tránsito ineludible de la una a la otra pertenece al Destino humano.

Ahora se nos hace patente que de lo que se trata en la ocupación filosófica es de una cosa muy precisa, ante la cual cada persona tendría que decidir, a saber: siendo inexorable la necesidad de interpretar *lo que hay* ¿existe, llegadas ciertas fechas, otro modo mejor cualificado, *más serio* y *auténtico*, más *responsable* de enfrontar el enigma del vivir que la filosofía? No valen subterfugios. Aquí palpamos que el «modo de pensar» filosófico no es uno entre muchos ni es uno cualquiera que está en nuestro puro albedrío adoptar o no. Aquí re-

cibimos la vislumbre —bien que solo esto— de que ser filósofo, ser «razón» o algo así como ambas cosas, es acaso el Destino humano, porque es, desde cierta altura en la experiencia histórica, el único modo congruente de llegar a ser auténticamente sí mismo. Pero esto no es reconocer que el hombre *ha sido* y *es* filosofía, sino, todo lo contrario, es decir que acaso *debe serlo*. La Razón aparece así no como una dote que el hombre de suyo posee —de cierto no la posee de suyo, sino que la va lenta y torpemente adquiriendo sin que la haya logrado aún poseer— sino, viceversa, un compromiso que el hombre tiene consigo. Definir al hombre como animal racional es una estolidez porque, sin duda, es un animal pero, sin duda también, no ha llegado a ser racional. Simplemente está camino de ello. La Razón lejos de ser un don que se posee es una obligación que se tiene, muy difícil de cumplir como todo propósito utópico. Porque la razón es, en efecto, una admirable utopía y nada más.

Vemos, pues, que la filosofía ni es un don ni es una posibilidad permanente, sino, más bien, un inexcusable deber que con nosotros mismos tenemos, y por eso no sirve de nada decir que la filosofía también fracasa al intentar servir aquella función constitutiva de la Vida que es interpretar el Universo. Mientras no haya otra forma nueva y superior, mientras no descubra el hombre la ultra-filosofía, aun siendo un perpetuo fracaso, habrá, quiérase o no, que renovar sin pausa su empeño y será forzoso reconocerla como un ensayo necesariamente perpetuo y perpetuamente necesario.

Pero es tan esencial a lo real «tener lados» que el hombre, y no por accidente, se pasa la vida diciéndose: «Por un lado...» «por otro lado...» Nuestra mente, cuando es lo que tiene que ser, es un péndulo meditabundo, y todo lo que no sea esto es la definición de la brutalidad. Así, pendulando una vez más con motivo de ver lo que la filosofía es, no podemos dejar la última palabra a su lado de inexcusable deber, de ocupación necesaria, de patética seriedad, porque es teoría y la teoría alienta *velis nolis* en el aire alciónico y risueño del deporte y el juego. De aquí que no haya nada más contrario al cariz del filosofar que hablar melodramáticamente de que en él se trata de *engager l'homme* en una doctrina. Esto solo sería posible y tendría sentido si la filosofía fuese «creencia». Pero es precisamente todo lo contrario —teoría y, por tanto, algo que nace de la duda y que, como veremos a seguida, pervive en ella permanentemente. La persuasión veritativa de la verdad se nutre permanentemente de incertidumbre hasta el punto de que la verdad, entendida como es debido, en su efectiva realidad y, por tanto, dinámicamente, consiste en un

estar sin cesar superando toda duda posible. Lo cual equivale a decir que la duda es la entraña viviente de la verdad.

Ciertamente la filosofía es una cuestión personalísima. En la filosofía le va al filósofo la vida. Se juega su vida. Acabo de decirlo. Filosofía y razón son dos compromisos que el hombre —entiéndase, el hombre que cada cual es— tiene consigo (1). Pero esto no significa de modo ninguno que al filosofar el hombre *s'engage*. *Todo lo contrario*. La obligación básica del filósofo es hacerse cargo de la dubitabilidad sustancial constituyente de todo lo humano y es, por tanto, el compromiso que el hombre tiene consigo de *ne pas s'engager*. El *engagement* es la contradicción más radical que cabe de la esencia misma de *la teoría que es revocabilidad permanente*. Vamos a ver a continuación de esto cómo la teoría es exacta auténticamente y la filosofía más rigorosa ha sido siempre el «platonismo» y lo ha sido por su entraña de escepticismo. Que no se haya hecho ver cómo, por fuerza, la enseñanza de Platón tenía que constituirse en ejemplar escepticismo y que la filosofía Académica signifique filosofía escéptica, revela que se ha tenido una noción muy vaga de lo que es teoría, de lo que es filosofía y de lo que es historia de la filosofía. Porque la cosa, veremos, es patente y sencilla como «buenos días». El nombre que mejor declara la víscera del conocimiento en cuanto pensar exacto es «escepticismo»; el hombre no tiene derecho a más y tiene la obligación de ser escéptico. Es el nivel propio al ser humano, que es animal hipotético, que vive de hipótesis, como Platón enseñó para siempre. Cuando deja de serlo o no lo logra, empiezan automáticamente a funcionar la estupidez y la brutalidad que son sus más prominentes inclinaciones.

De aquí que sea *a limine* imposible y radical tergiversación una «filosofía existencial». Resulta que tras el desliz de dejarse influir por Kierkegaard, no se le ha entendido. Porque en Kierkegaard lo que es «existencial» no es la filosofía sino la religión y en esto lleva completamente razón. De otro modo va a resultar que se invierten las tornas y la idea de que el filósofo queda obligado a *s'engager* en la Verdad para ser filósofo traerá consigo —ya lo ha traído— que se va a hacer del hecho del *engagement* criterio de la verdad, y entonces van a darse —ya se están dando— como «verdad filosófica» las insensateces y necedades más exuberantes, como el lugar-comunismo, etc.

---

(1) Véase *El tema de nuestro tiempo*, 1923 (Cap. VI, en *Obras Completas*, tomo III).

La filosofía no es demostrar con la vida lo que es la verdad, sino estrictamente lo contrario, demostrar la verdad para, gracias a ello, poder vivir auténticamente. Lo demás es pretender probar que dos y dos son cuatro a fuerza de asesinar o dejarse asesinar. No, no; el filósofo no puede dejar «sin trabajo» al mártir usurpándole el oficio. El martirio es testimonio del hecho que es la «creencia» pero no de la utopía sutilísima que es la Verdad.

Dejémonos, pues, de intempestivos melodramatismos y filosofemos jovialmente, es decir, como es debido. Ni hay por qué hacer ante este imperativo ademanes de asombro, de ofendida dignidad. A ese estado de ánimo, a ese temple que propongo como el adecuado a la filosofía, llamaron los antiguos —que de estas cosas sabían más que nosotros— jovialidad, esto es, el tono vital propio de Jove, de Júpiter o Dios Padre. La filosofía resulta así una «imitación de Jove».

§ 33

[EL «MODO DE PENSAR» CARTESIANO] (1)

QUEDAMOS en que Descartes comienza sus juveniles *Reglas para el gobierno del ingenio* proclamando la comunicación de los géneros al negar que existan ciencias particulares o en plural, como sostuvo Aristóteles frente a Platón. Hay, pues, según Cartesio solo una ciencia, única e integral. Lo primero que con esta afirmación nos pasa, viniendo de Aristóteles como venimos, es que no la entendemos o más bien, que la entendemos solo como anuncio de un «modo de pensar» y una idea del conocimiento donde van a ponerse del revés las doctrinas tradicionales. Nos disponemos, en consecuencia, a presenciar una reforma radical de las nociones más fundamentales recibidas y esto es siempre una situación intelectual peligrosa en que corremos el riesgo de no comprender lo que se nos dice de nuevo, por parecernos que la innovación no afectará a los estratos más profundos que consideramos inmodificables. De

(1) [La paginación del manuscrito de este párrafo no continúa la precedente, por lo que cabe dudar respecto al lugar que le corresponde en el conjunto del libro, si es un apéndice o era el principio de un nuevo capítulo; o bien si, aunque redactado posteriormente pensó Ortega intercalarlo entre los precedentes.]

aquí que nos convenga tomar algunas precauciones. La principal será abrir ante nosotros plenamente el horizonte de las posibilidades a fin de no obturarnos, considerándolas como imposibles *a limine*, ideas que al chocar demasiadamente con nuestros hábitos presentan un cariz sobremanera paradójico. Y como puede acontecer además que el innovador, en este caso Descartes, no desarrolle su idea inicial con la madurez y plenitud que ella reclama, dibujando su figura en forma lograda y clara, nos exponemos a enredarnos en el intrincamiento de una exposición deficiente cegándonos de modo definitivo para comprender la idea inicial, que es lo verdaderamente importante.

Para evitar todo esto, lo mejor es detenernos un momento antes de seguir a Descartes en la exposición de su doctrina epistemológica y ver qué podemos con nuestros propios medios extraer de este simple enunciado: la ciencia es una y no muchas que se particularizan por la diversidad de sus objetos —*pro diversitate objectorum ad invicem distinguentes* (1). A poco que reflexionemos caeremos en la cuenta de lo siguiente: es incuestionable que los objetos se nos presentan como diversos de condición. Si, no obstante, hay una sola ciencia, quiere decirse que esta no extrae sus principios en la contemplación de las cosas porque esto llevaría a principios diversos y, por tanto, a una pluralidad de ciencias. Pero entonces los principios solo pueden provenir del entendimiento mismo tal y como este es previamente o aparte toda contemplación de cosas. De esos principios puramente intelectuales y extraños a las cosas podrán deducirse consecuencias que formarán todo un mundo de determinaciones intelectuales, es decir, de objetos ideales construidos partiendo de aquellos. En esta faena tendría que consistir la ciencia si ha de ser unitaria. Pero esto representa la tergiversación más superlativa de lo que se creía ser el conocimiento. La actividad cognoscitiva parecía consistir en un esfuerzo por reflejar, espejar o copiar en nuestra mente el mundo de las cosas reales y ahora resultaría que es todo lo contrario, a saber, la invención, construcción o fabricación de un mundo irreal. La relación del conocimiento con las cosas reales se reduciría a mirar estas, una vez elaborada la ciencia, al través de la red de objetos ideales fabricados y comprobar si coinciden con estos en medida suficientemente aproximada.

La consecuencia radical a que esta sencilla reflexión nos ha conducido, proporcionará a nuestro avance la dosis de alerta necesaria para que entendamos, pese a las insuficiencias de exposición, lo que

(1) *Regulae, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 360, 4-5.

en la reforma cartesiana del «modo de pensar» pueda haber de parecido con ella.

La ciencia que Descartes busca no ha de contener *opiniones probables*, sino que ha de ser *perfecta scientia* (1). Esta se caracteriza por su indubitabilidad. Entre las ciencias «ya inventadas» solo la Aritmética y la Geometría ostentan este privilegio. ¿A qué lo deben? No tenemos más que dos vías para conocer: una es la experiencia, otra la deducción o *inferentia pura unius ab altero*. La deducción no falla nunca. Cuando esto parece acontecer no es debido a ella misma, sino a que se ha practicado partiendo de suposiciones empíricas falsas. La falsedad se origina siempre en que suponemos como verdad lo que la experiencia insuficientemente entendida nos propone. Ahora bien, esto es lo que la Aritmética y la Geometría evitan y ello porque «solo ellas se ocupan de un objeto tan puro y tan simple que les permite no suponer nada que pueda padecer el carácter incierto de lo empírico, sino que consisten íntegramente en consecuencias deducidas racionalmente» (2). Por ciencia, pues, entiende Descartes exclusivamente la teoría deductiva e intenta definir el único «modo de pensar» que la hace posible. Esta primera fórmula no es muy transparente. Sin embargo, lo que a continuación va a decir nos aclara un poco más su sentido: la ciencia está constituida por un cuerpo de proposiciones deducidas las unas de las otras racionalmente, esto es, rigorosamente. Tal deducción rigorosa es posible porque los juicios o proposiciones que en ella intervienen son «puros y simples» (3). El texto citado hace consistir esta pureza y esta simplicidad únicamente en un carácter negativo: que los juicios no contengan *(supponant)* nada de origen sensible y, por lo mismo, impreciso y confuso. A esta nota se añade en seguida otra: la indubitabilidad. El juicio puro y simple «no procede del fluctuante testimonio que caracteriza a los sentidos ni del criterio falaz propio a nuestra imaginación que urde combinaciones torpes, sino que es una concepción de nuestra mente pura y atenta, tan fácil y distinta que no deje lugar a duda alguna o, lo que es lo mismo, una concepción indubitable de nuestra mente pura y atenta que se origina en la sola luz de la razón». Ese acto mental en que tal concepción surge llama Descartes *intuito*.

(1) *Ibid.*, X, 363.

(2) *Regule, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 365.

(3) Téngase en cuenta que Descartes emplea muchas veces los términos «objectum», concepto, idea, como equivalentes entre sí pero además como significando lo que nosotros llamamos juicio, proposición, enunciado o sentencia, por tanto, lo que puede ser verdadero o falso.

Mal podríamos elucidar lo que son estas expresiones y fórmulas, cuya insuficiencia declaran ellas mismas al multiplicarse a continuación una de otra y procurando corregirse, si no adelantase Descartes algunos ejemplos. *Intuito* es «que existo, que pienso, que el triángulo está limitado solo por tres líneas y el globo solamente por una superficie» (1). Se trata, pues, de la conexión entre dos algos —yo y existencia, esfera y limitación por una única superficie. Intuir es *ver* esa conexión, esto es, entenderla o darse cuenta de ella y es, al mismo tiempo, verla como necesaria o indudable. Esta necesidad no tiene su fundamento fuera de la simple presencia mental de la conexión. Es una y misma cosa pensarla y percibir que no puede ser de otra manera. Esto es lo que llama Descartes «evidencia». Intuir es advertir conexiones necesarias y, por tanto, pensar verdades evidentes o *per se notae*. Es para Descartes el acto inteligente por excelencia, que él se representa como una fulminación, como una instantánea iluminación en que se nos hace presente una verdad como tal.

Es incuestionable que algunas ideas fundamentales de Descartes coinciden, *una a una*, con otras de San Agustín. Pero la verdad es que no ha podido probarse persuasivamente el origen agustiniano de las ideas de Descartes, porque esa palmaria coincidencia, que tomadas una a una manifiestan, se desvanece, cuando las tomamos articuladas unas en otras, por tanto, en su intención, movimiento, trama y resultado. Parece, pues, tan infértil escatimar el reconocimiento de la coincidencia como desatender los momentos diferenciales que cada una de esas ideas tiene en ambos pensadores. Más interesante juzgo el intento de definir en qué caracteres el estilo intelectual de uno y otro se asemejan, porque llevaría no solo a explicar aquellas coincidencias, sino a ampliar mucho más el paralelismo entre ambos, es decir, a mostrar cómo «coinciden» también en no pocas otras cosas en que aparentemente no coinciden y, en fin, a ilustrar el hecho notorio de que la escuela cartesiana resultase nutrida, en las generaciones inmediatas, precisamente por agustinianos. Un ejemplo de eso que he llamado coincidir en lo incoincidente puede hallarse en este mismo y decisivo punto de la adquisición de la verdad por el hombre. San Agustín y Descartes llaman al hecho en que se adquiere «iluminación». Pero en San Agustín la iluminación que es el acto inteligente no procede del hombre, sino que es una operación de Dios en este. (*De Civitate Dei*, VIII, c. 5), al paso que, según Descartes, la iluminación intelectiva es una acción

(1) *Regulae, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 368.

del *lumen naturale*, si bien a la vez *nescio quid divini* (1), que el hombre posee, más aún, que es el hombre en su última mismidad. El *lumen naturale* es una expresión transmitida a los modernos por Cicerón y que este debió encontrar en los estoicos, para los cuales tenía pleno y jugoso sentido, mientras que en Descartes no lo tiene, ya que su mundo mecánico no es propiamente una «Naturaleza» y además el hombre en cuanto inteligencia no pertenece a aquel. Con la misma idea de alumbramiento enuncian, pues, uno y otro cosas opuestas. Y, sin embargo, en ese mismo punto de la adquisición de la verdad por el hombre vemos que Descartes da a Dios la intervención más radical que puede imaginarse. En efecto, por la iluminación divina ve el hombre la verdad, según San Agustín, pero esa verdad es ya ella por sí verdad porque es racional —*rationes aeternae*. En cambio, para Descartes la verdad no es por sí verdad, o dicho de otra forma, la verdad no es verdad porque es racional, sino, al revés, es racional porque Dios ha querido crear esa conexión que es la materia de la verdad, como lo que necesariamente es. De donde resulta que la intervención divina rehusada por Descartes al acto iluminante surge aún más radical en el objeto que esa iluminación hace ver. Nótese de paso lo peregrino del caso: para el iniciador del racionalismo moderno la racionalidad es originariamente irracional, la necesidad misma resulta ser la gran contingencia.

Parecería en consecuencia que seguimos en la tradición aristotélica, que el *intuito* no es sino el *noûs* del Estagirita y que el fundamento de las verdades primeras es la evidencia o carácter de *per se notae*. Mas esto no es cierto. En Descartes tiene todo ello una significación muy diferente. En primer lugar, la operación del *Noûs* aristotélico cuando entiende consiste primariamente en captar, tocar, θιγγάνειν, *(thingánein)* la Realidad misma de la cosa o la cosa como real. La verdad del pensamiento como tal pensamiento, por ejemplo de una proposición, es posterior a la verdad como captura de la Realidad misma por la inteligencia. De aquí que la proposición verdadera en Aristóteles es siempre transcendente a sí misma, habla de las cosas reales y vale para ellas. El principio de contradicción proclama que la Realidad misma no puede ser contradictoria. Mas en Descartes, la conexión que el *intuito* advierte y reconoce es una conexión entre ideas como tales. La verdad es aquí primariamente un carácter propio a la relación entre ideas. En segundo lugar —consecuencia de lo anterior— aunque la verdad evidente o *per se notae*

(1) *Regulae, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 373.

no tiene, a fuer de tal, un fundamento o razón fuera de ella, su evidencia no carece de un fundamento interno. En efecto, la conciencia de la necesidad en la conexión de dos ideas se funda en que estas son simples. La idea simple no permite el error por carecer de toda multiplicidad interior. De aquí que la relación entre dos ideas simples sea también simple. Diríamos que la simplicidad de las ideas cuya conexión se contempla no «deja juego» ni opción a la mente para advertencias diversas entre las cuales elegir y al elegir, errar.

Entre dos conexiones simples descubrimos, a su vez, una nueva conexión. Esta, en cuanto conexión, no es menos simple que las conectadas y el *intuito* que nos la descubre es también un acto simple de intelección. Mas por lo mismo, se encuentra este nuevo acto en una situación distinta de los primarios. Ve él la nueva conexión pero su misma simplicidad le impide ver al mismo tiempo cada una de las dos conexiones simples por él o en él conectadas. Su evidencia se refiere solo a la conexión de segundo grado. No le constan con evidencia actual las dos de primer grado, sino que recibe la verdad de estas a cuenta de la memoria. Este *intuito*, que parte de verdades supuestas y a base de ellas reconoce una nueva, es, por tanto, una función de conocimiento distinta del primario *intuito:* se llama *deducción.* Merced a ella llegamos de unas verdades a otras que forman una «cadena» de conexiones evidentes. El movimiento de la mente que produce y recorre esa «cadena» es el razonamiento. La imagen de la cadena aparece una y otra vez en Descartes. Ella expresa con fuerza imaginativa la relación de evidente conexión entre cada dos verdades, la continuidad de la serie total en la teoría deductiva y el principio metódico de que la ciencia consiste en ordenar nuestras ideas de modo que se pase de la una a la otra de manera evidente.

Aparece todo esto ante Descartes cuando en su juventud escruta obseso cuál fuera el «modo de pensar» o método que los antiguos matemáticos usaron para crear la Aritmética y la Geometría, sobre todo esta última, prototipo durante tantos siglos e igualmente para él, de la teoría deductiva. A su juicio no era posible que aquellos cuerpos doctrinales se hubiesen ido formando al acaso por una acumulación de afortunados hallazgos. Cree firmemente que los antiguos matemáticos poseían un método, pero sospechaba que lo ocultaban deliberadamente como un secreto de fabricación (1). Solo en épocas

(1) Buen ejemplo de la deficiente actitud en que los historiadores ejercen su cometido es que no se hayan nunca detenidos ante esta acusación de Descartes que atribuye a los matemáticos griegos nada menos que un

ya muy avanzadas se encuentran en Pappus y en Diofanto algunas indicaciones sobre el procedimiento mental en que la matemática consiste (1).

Según Pappus hay dos vías que seguir en la ciencia: el análisis y la síntesis. El análisis parte de lo que se busca —ζητούμενον— es decir, el problema mismo y dándolo por resuelto en un sentido, γεγονός *(gegonós)*, lo descompone siguiendo cierto orden en partes que nos sean ya conocidas y en última instancia en proposiciones que tengan valor o rango de principios. En la síntesis procedemos inversamente: partimos de estas verdades últimas y ordenándolas y combinándolas según la naturaleza, llegamos a lo que nos proponemos, a saber, la consistencia de lo buscado (2).

Descartes había estudiado muy atentamente a Pappus, no obstante su desafección a la lectura. Es lo más probable que conociese también el comentario de Proclo a la obra de Euclides donde se insiste sobre ambos métodos. Y, dicho sea de paso, se atribuye a Platón la invención del analítico, que enseñó a Leodamas, su discípulo matemático. El famoso problema que lleva el nombre de Pappus le había sido propuesto por Golius en 1631, según certifica Leibniz (3). Ahora bien, las meditaciones dedicadas a resolverlo fueron ocasión para que la idea de la geometría analítica cuajara plenamente en Descartes (4).

«engaño culpable» —*pernitiosâ quadam astutiâ*. Porque no se trata de un mal humor momentáneo, sino que corresponde al espíritu con que Descartes habla siempre de los griegos. Y no solo de los matemáticos. En el Prefacio a sus *Principios de filosofía* dice que Platón «confesaba francamente no haber podido hallar aún nada de cierto y se contentó con escribir las cosas que le parecían verosímiles, imaginando a este efecto algunos principios por los cuales trataba de dar razón de las demás cosas; al paso que Aristóteles ha sido menos sincero y aunque fue veinte años su discípulo y no tuvo otros principios que los de aquel, cambió por completo el modo de enunciarlos y los propuso como verdaderos y seguros sin que haya la menor apariencia de que los estimase jamás como tales». La cosa es de gran calibre. Descartes no se contenta con declarar erróneas las doctrinas de Aristóteles, sino que formalmente le califica de falsario e inauténtico. ¿Cómo no detenerse ante pareja enormidad? La historia, si es algo, es el ensayo a fondo de entender los hechos humanos. He ahí un hecho humano de alto rango por quien lo dice, por de quien lo dice y por lo que dice.

(1) *Regulae, Oeuvres*. Ed. Adam et Tannery, t. X, pág. 376.

(2) Altenburg, *Die Methode der Hypothesis bei Platon, Aristoteles und Proclus*, 1905, pág. 23 y sigs.

(3) *Philosophische Schriften*, IV, 316.

(4) Es sabido que desde su primera juventud la producción matemática de Descartes caminaba en esta dirección, como por otra parte, Desargues le

El enunciado de Pappus es muy sobrio. No intenta siquiera ser una teoría y menos filosófica. Es la simple reflexión de un matemático creador sobre lo que se sorprende haciendo. Por ello ni se nos dice cuáles son las condiciones de lo «buscado», problema o cuestión, ni cuáles los requisitos de los principios.

La ciencia, sin duda, se propone conocer las cosas pero estas no entran sin más en la ciencia. Tienen antes que convertirse en cuestiones. Estas son el punto de partida de la operación cognoscitiva. De aquí que sea de suma importancia precisar lo que es una cuestión científica. Esto no es simplemente algo que ignoramos. En la cuestión hay, claro está, algo desconocido y ello nos mueve a ejercitar la faena de conocer. Pero ese algo desconocido tiene que aparecer determinado de alguna manera y esa su determinación tiene que consistir en algo que nos es ya conocido. Toda cuestión, pues, se descompone en dos partes: la incógnita y los datos que la determinan como tal concreta incógnita. Si una cuestión no tiene estos caracteres, por muy interesante que parezca, la ciencia no tiene nada que hacer con ella. No hay, pues, para la teoría deductiva problemas absolutos, sino solo relativos a ciertos datos. Estos proporcionan continuidad entre lo que sabemos y lo que no sabemos pero podemos saber.

Son, pues, las cuestiones compuestas, y su solución consistirá en descomponerlas hasta llegar a las últimas partes ingredientes que sean simples. Estas no pueden ser cuestión porque son evidentes o *per se notae*.

La relación entre géneros y especies que hacía funcionar el «modo de pensar» aristotélico-escolástico queda sustituida por la relación entre ideas compuestas e ideas simples.

---

precede en el tratamiento geométrico- analítico de ciertos problemas. Véase Gaston Milhaud, *Descartes savant*, 1921.

APENDICES

I

DEL OPTIMISMO EN LEIBNIZ

Cumplíase el año pasado el tricentenario del nacimiento de Leibniz, y la Asociación Española para el Progreso de las Ciencias quiso que, al reunirse sus miembros, fuese dedicado el discurso inaugural a rememorar en alguna manera tan egregia figura del pensamiento occidental. Al ser forzoso demorar hasta este año la reunión proyectada y quedar, por tanto, la fecha del homenaje desplazada de la que corresponde al tricentenario, pareció, sin embargo, que debía cumplirse el propósito inicial. No era bueno que esta Asociación dejase de consagrar alguna de sus manifestaciones al recuerdo de una de las mentes más poderosas con que ha sido regalado el destino europeo. Se ha dicho muchas veces, y no sin fundamento, que si Aristóteles fue el intelecto de más universal capacidad en el mundo antiguo, lo es Leibniz en el moderno. No hay disciplina entre las fundamentales del «globo intelectual» que Leibniz no haya poseído y, lo que es más sorprendente, en que no haya dejado huella creadora. Renueva la lógica en la forma más original, amplía fabulosamente los dominios de la matemática, reforma los principios de la física, fecunda la biología con nuevas hipótesis, depura la teoría jurídica, moderniza los estudios históricos, da a la lingüística nuevos horizontes proponiendo el gran tema de la gramática comparada. Sobre todo esto, construye uno de los doctrinales filosóficos más completos y más pulcros en su detalle.

Habría motivos rebosantes para considerar a Leibniz como el hombre que en forma más intensa, completa y acendrada simboliza el destino intelectual de Europa. Mas, por lo mismo, como todo destino es determinado y tiene sus límites o deficiencias, Leibniz simboliza también los términos y defectos de nuestra cultura. Aparte sus dotes

personales de cuantía casi mitológica, había, para que Leibniz pudiera llegar a ser ese símbolo, razones de circunstancia. En su tiempo, efectivamente, llega la civilización europea a su máxima integración. Porque una civilización es una gigantesca integración de principios y de normas, de usos y de ilusiones, a la vez que es una integración social de seres humanos que conviven en comarcas, en naciones, en un área ultranacional sobre la cual imperan ciertos modos de ser hombre y la consiguiente solidaridad. El proceso de integración civilizadora es sumamente lento, difícil, problemático. Está siempre en peligro de no lograrse, y cuando se ha logrado está siempre en peligro de malograrse. Hacen falta muchos siglos para que una civilización se organice, y bastan tres o cuatro generaciones para que una civilización se volatilice. Puede afirmarse que en torno a 1700 el modo europeo de existir humanamente consigue su maximum de forma, es decir, que un mayor número de hombres habitantes en la contigüidad territorial de nuestro continente y sus islas llegó a estar informado por un mayor número de principios orgánicamente reducidos a unidad. La mente de Leibniz es la expresión más cabal de esa hora afortunada. En ella convergen la herencia de la antigüedad clásica con la rehabilitación del pasado medieval y la más potente innovación de las ciencias que caracterizan la modernidad. En ese milenario movimiento de integración europea había habido, sin embargo, un hecho de grave desintegración: la dispersión del cristianismo en profesiones divergentes acontecida durante el siglo XVI, a la que acompañó un crecimiento, hasta entonces ni de lejos presumible, de lo que se llamó «libertinos», es decir, de hombres exentos de la fe religiosa. Manifestación secundaria de este hecho fue que en los hombres de ciencia activos durante la segunda mitad del siglo XVI y primera del XVII, aunque personalmente no fuesen «libertinos», más aún, aunque personalmente sintiesen una fe viva, no suele aparecer claro el nexo entre la religión y la razón. Hombres como Bacon, Galileo, Descartes, procuran prescindir en su obra científica de cuanto pueda tangentear los temas dogmáticos. Sería un error atribuir esto a latente irreligiosidad que hubiese en ellos. La actitud con respecto a la religión es, sin duda, distinta en esos tres hombres; pero del más cauteloso de entre ellos, que fue Descartes, nos consta el fervor religioso. Se trata, pues, de un imperativo de la época. Viene a confirmarlo el cambio que pronto se produjo. En efecto, las dos generaciones nacidas en torno a 1626 y a 1641 —la cual incluye a Malebranche y a Leibniz— son, tal vez, las que más eficazmente han unido la inspiración religiosa al pensamiento racional. Expresión curiosa de ello,

si se quiere ligeramente caricaturesca, es el médico y biólogo Dodart —nacido en 1634— que, según nos refiere Fontenelle en su *Elogio*, aprovecha el ayuno de Cuaresma para estudiar sus efectos en el organismo y se pesa, hallando que en cuarenta y seis días ha perdido ocho libras y seis onzas, o sea la catorceava parte de su sustancia, y que luego, en cuatro días, ha ganado cuatro libras. Con esto pretendo tan solo hacer constar en la forma más breve, y que, por serlo, resulta punzante, cómo la persona de Leibniz coincide con un nuevo impulso de integración en la vida europea, tan maduro y enérgico que se propuso corregir aquel único hecho de grave desintegración padecido por nuestra civilización en ese proceso ascensional hacia la unidad. Pues fue entonces cuando ha estado, no diré más cerca, pero sí menos lejos de lograrse la reunión de las profesiones cristianas. A este empeño, como es sabido, dedicó Leibniz grande parte de su esfuerzo y su entusiasmo.

En los viejos manuales de historia de la filosofía se llamaba a la doctrina de Leibniz «eclecticismo». Siendo la filosofía entre todas las faenas humanas aquella que más esencialmente reclama una inspiración unitaria, decir de una filosofía que es ecléctica equivale a decir que no es una filosofía. La doctrina con ese vocablo calificada se nos presenta como un zurcido de fragmentos heterogéneos aglutinados por una intención exterior a ellos: no cabe una imagen más infiel al pensamiento leibniziano. Leibniz no fue un ecléctico, sino todo lo contrario, un genial integrador, es decir, una mente que acierta a transformar lo múltiple y de apariencia divergente en auténtica unidad. El error que implica esa calificación de «eclecticismo» proviene de atribuir la gran empresa de unificación teórica que Leibniz ejecutó a una propensión personal que le llevaba más a afirmar que a negar, más a la conciliación que a la polémica. Por eso convenía, aunque fuera con el mayor laconismo, hacer constar que el movimiento de integración no brota de la psicología de Leibniz, sino, viceversa, Leibniz es un integrador porque toda la historia de Europa, llegada a la culminación de su proceso, proponía y hacía posible ese magnífico proyecto. Leibniz puso de suyo la capacidad de darle cima con sus dotes excepcionales y las circunstancias de su educación que le permitieron absorber, cuando aún era adolescente, casi todas las principales disciplinas. Conviene, sin embargo, recordar el extraño hecho de que, habiendo de ser Leibniz uno de los más grandes matemáticos que han existido, no conoció la ciencia matemática, fuera de lo elemental, hasta después de sus veintiséis años, con ocasión de su viaje a París y su convivencia allí con los hombres de ciencia

contemporáneos. Este es un síntoma del estado en que la devastadora Guerra de los Treinta Años dejó a la vida intelectual alemana.

Pero no creo que sea la más fecunda manera de llenar el breve rato de que dispongo dedicándolo al vano intento de dibujar el conjunto de la figura histórica de Leibniz, ni siquiera de exponer la arquitectura de su sistema filosófico, cuya gracia, ingenio y rigor se nos oscurecerían al comprimirlo en un violento extracto. Pienso que puede ser algo más fértil hacer lo contrario: tomar una tesis particular de su doctrinal que tolere, sin demasiada violencia, ser desgajada de otras, aunque no de todas las demás, y ya que el tiempo no dé para más, enunciar los títulos de algunas nuevas investigaciones a que ella invita. A este fin, nada me parece más idóneo que la más famosa, la más popular de sus sentencias: la doctrina del optimismo.

Si cupiera dar por supuesto el conocimiento de esta doctrina, podríamos, desde luego y sin más, partir a enunciar los puntos de vista sobre ella que considero radicalmente nuevos y que, además son, a mi juicio, decisivos para el porvenir de la filosofía. Pero no debo admitir aquella suposición. A pesar de que Leibniz no es un pensador de estilo hermético, sino todo lo contrario, el más diáfano que ha existido, acontece que es muy poco practicado y, consecuentemente, poco conocido. Síntoma de ello es la increíble escasez de libros sobre su obra y persona, que hacen de él, entre todas las grandes figuras filosóficas, la que ha sido menos estudiada. Más aún, la carencia de nuevas ediciones de sus tratados y epistolarios alguna vez publicados y el hecho escandaloso de que buena parte de sus manuscritos continúe inédita. Me veo, pues, obligado a consumir la mayor parte de los minutos que esta ocasión me otorga en desarrollar un poco, lo estrictamente necesario para que sea transparente y eficaz, la doctrina leibniziana del optimismo. He aquí la prueba de que ello es forzoso. Por mi gusto, yo me limitaría a citar el siguiente párrafo, donde Leibniz la expone:

«De la Perfección Suprema de Dios se sigue que al producir el Universo ha escogido el mejor Plan posible, en el cual se dé la mayor variedad con el mejor orden; en que el terreno, el lugar, el tiempo queden mejor arreglados; en que se produzca el mayor efecto por las vías más sencillas; en que haya el máximum de potencia, de conocimiento, de dicha y de bondad que el Universo puede admitir. Porque todos los posibles, pretendiendo a la existencia en el entendimiento de Dios proporcionalmente a sus perfecciones, dan como

resultado de todas estas pretensiones el Mundo Actual más perfecto posible. Y sin esto no sería posible dar la razón de por qué las cosas son como son y no de otra manera.»

No nos hagamos ilusiones: quien hoy lee u oye esas frases sin conocer previamente el pensamiento de Leibniz no puede hacerse cargo de lo que significan. Como en ellas se habla de Dios y de la Suprema Perfección, creerá que se trata de enunciados teológicos o acaso meramente místicos. Y, sin embargo, todas sus expresiones designan conceptos de rigorosa racionalidad que, articulados con la mayor precisión teórica, constituyen un admirable edificio doctrinal. Intentemos, pues, brevemente hacer esto explícito.

El hombre necesita comprender lo que le importa. Lo que le importa es su situación efectiva, lo que solemos llamar la realidad, lo existente, el mundo en que estamos. El hombre no necesitaría comprender la realidad o, lo que es lo mismo, no le sería, además de realidad, cuestión, si el hombre no fuese más que una realidad dentro de la gran realidad que es el mundo, como le acontece a la piedra. Pero no solo tenemos que habérnoslas con la realidad, sino que nos encontramos también, y a la vez, con posibilidades. Por ejemplo, pensamos que *podía* muy bien no haber realidad ninguna, que *podía* muy bien no existir nada. Pensamos, asimismo, que *podía* existir un mundo real distinto del que existe. Sobre el fondo de esas posibilidades la realidad del mundo pierde su firmeza, se hace cuestionable, se convierte en enigma. ¿Por qué hay algo y no simplemente nada? ¿Por qué el algo que hay es este y no otro? Como se ve, la presencia de meras posibilidades es más decisiva para el hombre que la realidad misma en que está prisionero. Ellas se interponen entre nosotros y el mundo real. Leibniz fue quien primero vio claramente que el hombre no está en la realidad de modo directo o inmediato como lo está la piedra. Nuestro estar en la realidad es sumamente extraño: consiste en estar siempre llegando a ella desde fuera, desde posibilidades. La cosa es, en concreto, mucho más sencilla que dicha así, en abstracto. Los que están aquí ahora, en la realidad que es esta sala y esta asamblea, no han venido aquí propiamente de sus casas, o del hotel, o de la calle, sino de un conjunto de posibilidades que se les ofrecían para ocupar esta hora de sus vidas. Estar aquí era solo una de esas posibilidades. Al preferirla y, en efecto, venir aquí, han abandonado, han negado las otras posibilidades, entre ellas, haber seguido en su casa, o en el hotel, o en la calle. Estas tres cosas, estas tres situaciones distintas de la efectiva en que están, eran posibili-

dades suyas de las cuales se han retirado o retraído, en suma, de las que han venido a estar aquí (1).

Sirva este trivialísimo ejemplo para que entendamos cómo Leibniz se hace cargo de que la realidad nos es problema y nos obliga a esforzarnos en comprenderla cuando surge ante nosotros transformada en una posibilidad entre otras posibilidades (2), o dicho en otra forma, que lo real es, ante todo, posible. Esto lleva a Leibniz a construir una ontología del ser posible. Se suele creer erróneamente que «ontología» es un término escolástico, cuando fue forjado por la primera filosofía que consiguió ganar el pulso al escolasticismo, a saber, la cartesiana. Fue el cartesiano Clauberg el primero en dar aquel nombre a la disciplina que se ocupa del ente en cuanto ente. Cristián Wolff, discípulo de Leibniz, popularizó la denominación merced al extenso influjo que sobre toda Europa logró su obra didáctica. Lo posible no es simplemente nada. Tiene una consistencia y, por tanto, *es*. La posibilidad de lo posible consiste en no incluir contradicción, o, viceversa expresado, todo lo que no incluye contradicción *es*. La prueba de ello está en que todo lo que no incluye contradicción puede enunciarse en proposiciones de que cabe derivar teoremas y sistemas enteros de verdades. Por eso han podido

---

(1) El «estar aquí ahora» ha pasado de ser una mera posibilidad entre otras a ser realidad. El paso se produjo porque fue preferida y fue preferida por algún motivo, por lo que vulgarmente llamamos «alguna razón». La realidad de su estar aquí ahora no aparece aislada y suelta, por decirlo así, o en el aire, sino que está motivada. Va aneja a ella, de modo inseparable, su base o fundamento. Si contempláramos con analítica lupa el motivo, razón, base o fundamento que hizo a cada uno preferir venir aquí, nos encontraríamos con una variadísima casuística pero a despecho de toda esa variedad hallaríamos que en todos se trataba, a la postre, de lo mismo, a saber: que hacer esto les pareció *lo mejor*, se entiende, el mejor modo de ocupar esta hora de sus vidas. Recordemos, sin insistir en ello, que las horas de sus vidas son contadas, que, por tanto, no es indiferente cómo se las ocupe, que esto es lo que nos obliga a ocuparlas lo mejor posible y que, en este orden, entendemos por lo mejor hacer aquello que, entre nuestras posibilidades, más adecuadamente realiza el yo que cada cual siente tener que ser. De esta manera nuestra realidad surge con el carácter de ser la posibilidad mejor. [Las notas de este discurso, que figuran en el manuscrito original, no fueron incluidas en el texto leído.]

(2) Entre estas la más sorprendente, la más paradójica, la más inquietante es que en vez de la realidad hubiera solo la Nada. La Nada es, sin cuestión, la idea más original del hombre. Todas las demás pueden provenir más o menos indirectamente de las cosas que hay, pero la idea de la Nada no ha podido ser sugerida por cosa alguna. La Nada es precisamente la cosa ninguna.

construirse innumerables geometrías partiendo simplemente de axiomas que no incluían contradicción. El ser de lo posible es un ser menguado, pero es ser. Para usar un término empleado por algunos escolásticos de los siglos XIII y XIV, podíamos llamarlo el *ens diminutum*. Leibniz llama a los posibles «esencias» (1).

Paralela a la doctrina del ser posible o esencial, marcha en Leibniz la doctrina de la verdad o lógica. La verdad, según nuestro filósofo, es la verdad de la proposición. Pero mientras Descartes hace consistir la verdad de la proposición en la evidencia con que nos aparecen ligados dos conceptos —lo que llamó el método de las ideas claras y distintas—, Leibniz desconfía del factor subjetivo individual que actúa en toda evidencia, y considera forzoso encontrar como criterio de la verdad un carácter formal que, con la eficiencia automática propia a todo formalismo, la garantice. Una proposición es falsa merced a su simple forma cuando enuncia una contradicción. La contradicción es la falsedad, porque aniquila el sentido de la proposición, hace que esta no diga nada. La forma de la proposición verdadera será, pues, la forma capaz de expresar que excluye la contradicción. Esta es la forma de la proposición idéntica: A es A. En ella el predicado

---

(1) Ahora bien, aunque la posibilidad como tal no posea pleno ser sino solo ser diminuto o menguado, entiéndase que la posibilidad es de suyo y siempre, posibilidad de pleno ser. Es este un punto del pensamiento leibniziano insuficientemente aclarado pero no es dudoso que veía lo posible como algo que posee una tendencia a ser real. Basta para demostrarlo recordar que define la existencia —por tanto, la realidad— como «*exigentia essentiae*». ¿Qué significa esto de que las esencias exijan, reclamen realizarse, que «omne possibile exigit existere»? El ser de las esencias o posibles es eterno. No empezaron nunca a ser. No fueron creadas. Su modo de ser es estar eternamente presentes en el entendimiento divino, el cual puede decirse que consiste en ellas mismas en cuanto eternamente presentes. Pero no se contentan con estar allí, sino que ejercen sobre él presión «pretendiendo existir». Leibniz tiene del ser en todos sus grados una concepción dinámica. No es, pues, extraño que aun en la mera posibilidad, a pesar de que su consistencia no es otra que no incluir contradicción, haya una tendencia, un conato, una pretensión, términos todos que él usa a este propósito. ¿De dónde viene a la posibilidad que por sí habríamos de representárnosla estática, inerte, este carácter dinámico que la impulsa a existir? Pronto lo averiguaremos.

Subrayemos entretanto estas dos cosas: primera, que lo posible incluye todo ser, ya que el ser real no es sino uno de los posibles; segunda, que estando lo posible, diríamos, hecho de no-contradicción y, por tanto, de identidad su estructura coincide con la estructura de los conceptos o, lo que es igual, que el ser es íntegramente lógico, coincidente en sus leyes constitutivas con las leyes del pensar, que se deja, por tanto, penetrar totalmente por este, en suma, que el ser es radicalmente inteligible. En Leibniz, en

aparece de modo patente como incluido en el sujeto, o dicho de otro modo, que no hay en el predicado sino lo que ya había en el sujeto. Esto es lo que enuncia el término *es*, en su puro valor de cópula, por tanto, en su estricto significado lógico: significa *ser* en el sentido de in-ser, *inesse*, inclusión, «estar en» —un concepto en otro. Las identidades son las verdades prototípicas o, como Leibniz las llama, las *vérités premières*. No hay verdades evidentes, porque nada es sin razón. Toda verdad tiene que ser probada. El privilegio de las proposiciones idénticas consiste en que no hay que salir de ellas para probarlas. Su forma de identidades las demuestra, esto es, da razón de por qué unimos el predicado al sujeto, a saber, porque ya estaba unido, incluso en este. Las verdades que no son idénticas tienen que ser probadas mostrando que pueden reducirse a proposiciones idénticas. ¿Cómo puede hacerse esto? Mediante lo que Leibniz llama el «análisis de los conceptos». Descomponiendo el concepto del sujeto y el del predicado en sus elementos, podemos, por una serie de identidades intermediarias, establecer una continuidad de identificación entre conceptos que parecían diferentes. En esta operación en que lo no idéntico es reducido a lo idéntico consiste lo que más estrictamente llama Leibniz «razón».

Detengámonos aquí un momento y subrayemos lo que todo esto representa. El ser posible incluye todo ser, puesto que el ser real no es sino un caso del ser posible. Pero lo posible está, diríamos, hecho de no-contradicción y, por tanto, de identidad, que son, a la vez, los principios del pensamiento en forma o lógico. Resulta, pues, que el ser es íntegramente lógico, coincidente en sus leyes constitutivas con las leyes del pensar; por tanto, que se deja penetrar totalmente por este; en suma, que el ser es plenamente inteligible. El entendimiento del hombre es limitado pero es ilimitada la inteligibilidad de cuanto es. En Leibniz llega a su culminación el racionalismo.

---

efecto, llega a su forma más extrema el racionalismo que desde entonces no ha hecho sino ir recogiendo velas.

Pero ¿qué es para Leibniz «entender»? Simplemente esto: percibir algo como idéntico. Inteligencia es advertencia de la verdad y la verdad es la identidad: A es A. He ahí el prototipo de todas las «verdades eternas», que lo son porque en ellas aparece algo que excluye la contradicción. Las proposiciones que no son identidades tienen el carácter de verdades eternas cuando pueden ser reducidas por el análisis a mera complicación de identidades. Y esa operación de reducir lo no idéntico a identidad, es lo que constituye la razón, porque en esto consiste la prueba. Razón es dar la razón de algo, probarlo.

Pero ¿no late bajo todo esto una tendencia a «pintar como querer»? ¿Es cierto que la forma de identidad garantice la verdad de una proposición? Pongamos un ejemplo y, en vez de aducir uno cualquiera, aprovechemos la ocasión para dirigir una mirada de soslayo, sin detenernos más, sobre la actitud de Leibniz ante la prueba ontológica de la existencia de Dios que San Anselmo lanzó y que, poco tiempo antes de Leibniz, Descartes había renovado. Si hay un pensador cuyo estilo mental inclinase a aceptar esa prueba, ciertamente que es Leibniz. La prueba ontológica consiste, efectivamente, en mostrar que el predicado existencia está ya incluido en el concepto de Dios, del *Ens perfectissimum*, ya que la existencia es la más típica perfección. Sin embargo, vemos a Leibniz vacilar ante ella, y cuando más se acerca a su admisión lo hace con distingos y reservas y añadidos. He aquí la razón de ello. Para ser verdad que el Ente perfectísimo sea existente, es menester que el Ente perfectísimo sea perfectísimo. Tendríamos una proposición idéntica y, por tanto, una *vérité première*. Pero Leibniz, que viene de tratar los más intrincados problemas matemáticos, sobre todo del infinito y el continuo, llega a la prueba ontológica como al fuego el gato escaldado. Ha aprendido en matemáticas a desconfiar de los superlativos. Conceptos matemáticos que *prima facie* parecen obvios, resulta que son imposibles, que envuelven contradicción: por ejemplo, el concepto de velocidad máxima o el del número mayor de todos los números. El entusiasmo racionalista de Leibniz, su fe en la inteligibilidad, en la logicidad del ser, debió sufrir un enorme traumatismo cuando en región tan próxima a la pura lógica como el número y la magnitud descubrió un abismo de irracionalidad. Una y otra vez se le oye quejarse de lo que llama el *labyrinthus difficultatum de compositione continui*. El continuo es un ente esencialmente contradictorio; es, y, sin embargo, es irracional. El continuo es, a la vez, divisible e indivisible. Se le puede dividir, pero de cada división renace siempre de nuevo indiviso. (Por razón de su continuidad el espacio y todo lo espacial no tiene, según Leibniz, «existencia real», sino que es «fenómeno». Lo fenoménico es la representación que el sujeto tiene de la auténtica realidad. Esa representación es confusa y, por ello, irreductible al cabo al logicismo. Es la «perspectiva» en que la realidad se le presenta y en cuanto «perspectiva», a la vez algo subjetivo y *fundado*, esto es, motivado en la realidad misma.) Pues bien, ante una proposición como esta: el Ente perfectísimo es perfectísimo, Leibniz cae en la cuenta —y él hace constar que este concepto le lleva a ello— de que no basta que una proposición sea idéntica para que sea ver-

dadera. Es menester antes asegurarse de que el concepto del sujeto es posible, que no envuelve contradicción como la envuelve el concepto de un número máximo. Por ello dirá que las pruebas ontológicas de San Anselmo y Descartes —aparte sus diferencias— son insuficientes y lo único que prueban es algo condicional, a saber, que *si* el concepto de ente perfectísimo es posible, es indudable que incluye la existencia. (Sería un error atenerse a la formulación de la prueba ontológica que da Leibniz en la *Monadología*, § 45. Lo que en ella expresó no es compatible con los numerosos lugares donde el filósofo se hace de ella formalmente cuestión y la discute con cuidado. Lo mejor es tener a la vista todos los pasos en que Leibniz se ocupa de esta prueba. Entonces se perfila claramente lo que, en efecto, opinaba, y a la vez, se acusan la indecisión y las cautelas que introduce en sus enunciados. Téngase en cuenta, que las fórmulas de la *Monadología*, si bien son con frecuencia las más impresionantes, son en muchos casos las más infieles al auténtico pensamiento del autor.)

Si Leibniz hubiera seguido atentamente por este camino, o como él mismo dice el *filum meditandi*, habría llegado a la situación precisamente en que hoy nos encontramos frente a todo logicismo y aun frente a la lógica misma, situación que es estrictamente opuesta al movimiento que él inició en lógica y en matemáticas y que, en marcha ascendente y de apariencia triunfal, siguió hasta el segundo decenio de este siglo.

No basta, pues con reducir lo no idéntico a puras identidades para que el pensamiento sea lógico. Es preciso estar seguro de que los conceptos mismos, cada uno por sí, son posibles, es decir, no envuelven contradicción. Para ello sería necesario una de estas dos cosas: primera, llegar a conceptos absolutamente simples; ahora bien, aunque llegásemos a ellos, no cabría prueba de que lo son. Segunda: probar que un concepto no envuelve contradicción en ninguna de sus consecuencias. Y he aquí que cuando en tiempos recientes se ha intentado, de verdad, construir el cuerpo de la lógica, que hasta ahora era, más bien, un mero proyecto, un *desideratum* y, como antes dije con expresión trivial, pero muy deliberada, un «pintar como querer», se ha encontrado que no es posible demostrar de un concepto que no implicará contradicción.

He aquí, señores, uno de los puntos que hubiera yo querido desarrollar en esta ocasión, uno de esos temas que, como anuncié, afectan radicalmente al porvenir de la filosofía a la vez que al futuro de las ciencias y, por tanto, al destino del hombre occidental. Conmemorar la figura intelectual de Leibniz lleva inevitablemente a

enfrentarse con esta enorme cuestión. Porque Leibniz y la tendencia que él inicia —tendencia, repito, dominante hasta comienzos de este siglo— representan el momento áureo en que el hombre ha creído con mayor vehemencia poseer, efectivamente, un instrumento indefectible para interpretar la realidad y saber a qué atenerse respecto a ella: la Lógica. No deseo asustar a nadie, y menos cuando penalidades de tantos órdenes y especies acosan a todos los vivientes, hasta el punto de no parecer exorbitante dudar de que haya hoy alguien en el mundo que sea feliz. Pero en una «Asociación para el Progreso de las Ciencias» y en ocasión de rendir homenaje a Leibniz, homenaje que obliga a hacer constar su limitación, me parece ineludible declarar lo siguiente:

Cuando los conflictos bélicos y sociales de estos años suspendieron el trabajo científico, las dos disciplinas ejemplares —la lógica y la matemática— habían entrado en lo que se llamó «crisis de sus fundamentos». Esto significa lisa y llanamente que la lógica, instancia suprema a que se remitía todo lo que era cuestionable, se había hecho para sí misma cuestión. Quiero retenerme dentro de este eufemismo. Por tanto, cuando esos conflictos transcurran y vuelva a existir esa calma que Aristóteles llamaba σχολή y Descartes llamaba *loisir*, pero que ambos coinciden en considerar inexcusable para el trabajo científico, no habrá más remedio que sumergirse denodadamente en el abismo que la cuestionabilidad de la lógica anuncia. El problema es pavoroso, pero si la filosofía ha de continuar como humana ocupación, no tendrá más remedio que afrontarlo. Porque la filosofía nació, precisamente, como una resolución de mantener serenidad ante los problemas pavorosos. Sus iniciadores, aquellos hombres que por vez primera se encontraron ejercitando el modo de pensar que luego iba a llamarse filosófico y que les descubrió las primeras visiones de lo real a que solo se llega mediante puros conceptos, no sabían cómo denominar eso mismo que se sorprendían haciendo. No tener nombre es síntoma de que algo es nuevo. Relativamente al pensamiento creador, la lengua es siempre arcaica. Debía haberse prestado más atención a los esfuerzos que aquellos hombres emplearon para denominar lo que estaban haciendo. Es una serie de ensayos emocionantes para decir lo nuevo con las palabras viejas y que, por tanto, significaban otras cosas ya sabidas. Parménides sobre todo, el primer hombre que ha filosofado, busca en su poema expresiones con que poder patentizar a los demás en qué consiste la nueva vía mental por él descubierta, y entre ellas hay una que me parece magnífica. Para enunciar, de un lado, el inaudito carácter de universalidad

o totalidad propio a las tesis que más tarde se llamaron filosóficas y, de otro, el carácter paradójico de esas tesis que las hace dar en rostro a todas las opiniones recibidas y suponen, por lo mismo, coraje en quien se decide a aceptarlas y, más aún, en quien se decide a proclamarlas, Parménides llamará a su disciplina «la verdad rotunda del corazón impertérrito» (1). Por ello dije que la filosofía no puede excusarse de afrontar resueltamente los problemas pavorosos.

Pero de la rápida ojeada que hemos dirigido a la lógica de Leibniz —sin la cual su doctrina optimista no nos sería transparente— volvamos a su ontología del ser posible que, como dije, incluye todo ser. Los posibles o esencias consisten en no implicar contradicción, es decir, en no ser imposibles. Pero, al mismo tiempo, posibilidad significa posibilidad de «existir real». Por la razón que luego se verá, me atengo a la terminología del propio Leibniz. En el breve tratado *De rerum originatione radicali* (2) llama a la esencia *realitas possibilis* y a la existencia *essentia exigentia.* Para Leibniz lo posible es de suyo opción a existir. Allí mismo acumula las expresiones que designan esta propensión a existir de todo lo posible. Así leemos: «Puesto que existe, en efecto, algo y no simplemente nada, es forzoso que en las cosas posibles, que en la posibilidad misma o esencia haya una exigencia de existir o, por decirlo así, una pretensión a la existencia y, para expresarlo en un solo giro, que la esencia por sí misma tiende a la existencia.» Al pronto esto no se entiende. Aplicando el principio más característico de Leibniz, que es, a su juicio, el principio de todo pensar, y de todo ser, a saber, el *principium rationis reddendae*, el imperativo intelectual de que es preciso dar razón de todo, no vemos por qué baste que algo no sea imposible para que tenga la pretensión y, por tanto, algún derecho a existir. Los posibles son eternos. No han sido originados No son, como pensaba Descartes con los nominalistas de los siglos XIV y XV, arbitrarias producciones de la voluntad divina. El ser de los posibles radica en ser presentes eternamente al entendimiento de Dios; en rigor son el acto perenne de este entendimiento. Ahora bien, Dios es para la filosofía estrictamente la causa de que la Existencia prevalezca sobre la no-Existencia, o, dicho en otros términos, la causa de que haya algo más bien que nada. Dios es *Existentificans.* Mas como ningún posible exhibe razón alguna para existir más y antes que otro, la fuente de existencia que es Dios se extiende, por

(1) Diels, Fragm. I, v. 29: ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ.
(2) *Philosophische Schriften,* Hg. C. J. Gerhardt, VII, 302.

igual, sobre todos, y esta es la causa de que «omne possibile habeat conatum ad Existentiam» o, como dirá con una expresión del más hirsuto goticismo escolástico, que «omne possibile Existiturire» —que todo lo posible está en futuro de existir (1).

Pero esto no trae consigo que todos los posibles lleguen a existir. Porque si bien cada posible excluye su interna contradicción y por esto es posible, no está dicho que no se contradigan entre sí. Para existir juntos es menester que sean compatibles, o, como Leibniz dice, «*compossibiles*». Muchos de los posibles se estorban, pues, mutuamente para pasar a la existencia. Aun en la esfera misma de la posibilidad resultan inaptos para formar la unidad de multiplicidad que es un mundo. Esto representa una primera selección entre las posibilidades para conseguir la existencia. Quedan solos los conjuntos de composibles. Cada uno de estos conjuntos es un mundo posible. ¿Qué razón hay para que de todos esos mundos posibles sea el actual nuestro mundo efectivo, el que efectivamente existe? Nuestro mundo es un hecho o, si se quiere, un inmenso conjunto de hechos. Pero entre todos esos hechos no hay ninguno que otorgue a nuestro mundo derecho a existir. Su existencia es injustificada, no tiene por sí razón de existir. Es, por tanto, algo irracional. Baste considerar que mientras lo contrario de lo posible es imposible —y esto hace que lo posible sea homogéneo a la lógica, racional e inteligible— lo contrario del mundo real no es imposible: podrían existir muchos otros mundos que son, por ello, posibles; más aún, no es imposible que no existiese ninguno, que no hubiese nada. Esta posibilidad de su contradictorio es lo que hace ser irracional *prima facie* al mundo existente y lo que Leibniz entiende por ser un hecho. La terminología escolástica llamaba a esto *contingentia*. Pero Leibniz no rinde su racionalismo ante la opacidad del hecho que es el mundo. Siguiendo el estilo intelectual que su lógica nos ha revelado y que consiste en un pensar utópico, idealizante, nos dirá que la irracionalidad del hecho es solo aparente y relativa a nuestra limitada inteligencia. Si nosotros, como Dios, pudiésemos tener presente cuanto este mundo contiene y además todos los otros mundos posibles, nos aparecería con rigorosa consecuencia lógica por qué es este mundo el que existe y no los demás. Lo que hace al hecho, a la realidad existente opaca a la pura logicidad es la acumulación, excesiva para nosotros, de razones. Habría tantas razones con que contar para deducir este mundo, como se deduce un teorema matemático o se concluye un silogismo, que

(1) *Philosophische Schriften*, VII, 289.

se empastan las razones unas sobre otras como los corales en el mar, y como estos forman las islas en que el coral deja de ser visible, de puro ser racional, la realidad se nos hace impenetrable, ininteligible.

El ser posible constituye un orbe luminoso, donde nuestra razón penetra obteniendo las «verdades eternas» de la lógica y de la matemática, aunque en esta última comienzan las zonas pelúcidas. Ante el hecho del mundo, en cambio, tenemos que descender a una segunda forma de racionalidad que son las «vérités de fait» o verdades contingentes. No nos basta para llegar a estas, por tanto para hacernos inteligibles lo existente, con el principio de contradicción que dirigió nuestros pasos en un orbe puramente lógico. Necesitamos otro principio que suscita otro tipo de razón, de intelección, distinto del que consiste en la mera advertencia de identidades.

Un mundo es para Leibniz un agregado de esencias. Notemos, de paso, que la idea de mundo es la menos refinada de Leibniz, porque una mayor reflexión haría ver que el mundo no resulta de la agregación de sus partes, sino que, inversamente, para que una cosa sea es menester que haya previamente un mundo en orden al cual la cosa es. Pero dejemos ahora este difícil asunto. Los mundos serían agregados de posibilidades compatibles unas con otras o composibles. Unos contendrían mayor cantidad de posibles que otros. Y como lo posible es, según dijimos, *realitas possibilis*, donde *realidad* significa, lo mismo que en los escolásticos, no existencia sino ser positivo en oposición a lo que es privación y negación, tendríamos que un mundo entre los posibles contendría un maximum de realidades, por tanto, un máximum de positividad. Mas para ello, tendría además ese mundo que estar organizado con un maximum de orden; de otro modo las realidades se estorbarían, es decir, se imposibilitarían unas a otras. Pero, a su vez, un máximum de orden implica que sea obtenido mediante un maximum de simplicidad en las vías de su ordenación. Todos estos caracteres vienen dados, pues, por el supuesto mismo de un máximum de realidad (1).

(1) Si alguien nos asegurase previamente ser nuestro mundo ese que entre los posibles contiene más realidades, con el mayor orden y la mayor simplicidad que puedan pensarse, es evidente que sería el mundo más inteligible. Podríamos, en efecto, construir *a priori*, por puros conceptos, un sistema de leyes generales que regirían las cosas y sus cambios. Por ejemplo, un mundo donde un fenómeno puede surgir sin más, independiente de todo otro fenómeno, sería ininteligible, pero si todo fenómeno sigue indefectiblemente a otro anterior de suerte que dado este podemos afirmar la aparición de aquél, o viceversa, partiendo de su aparición afirmar que antes tuvo que darse tal otro y así sucesivamente, tendremos un mundo inteligible. Ahora

Llegamos al punto crucial de la doctrina leibniziana y conviene que hagamos un esfuerzo para entenderla rigorosamente.

En el orbe de la posibilidad no cabe un más o un menos, quiero decir que un algo no puede ser más o menos posible que otro. O es posible o es imposible, *tertium non datur*. Por tanto, ese mundo posible que contiene máxima realidad o posibilidad, máximo orden y máxima simplicidad en cuanto posible, no se diferencia del que contenga menos de esas calidades. Lo cual significa que el paso de la posibilidad a la existencia es un paso absoluto.

Pero el mundo existe. Ese es el hecho. Por tanto, ese paso absoluto fue dado. Hubo, pues, un poder absoluto que lo dio. Esto nos permite dar razón de que algo exista y no más bien nada. Pero no da razón de que exista, precisamente, lo que existe y no otra cosa posible. Aquel poder absoluto el cual, dice Leibniz, *uno vocabulo solet appellari Deus*, tuvo que elegir entre los posibles. Esto modifica radicalmente la condición ontológica de estos. Dejan de ser mera y simplemente posibles al ejercerse sobre ellos la operación de elegir, de preferir. Aun siendo, igualmente, posibles, dejan de ser iguales, pero en un orden que no es primariamente ontológico si por «ser» entendemos, nudamente y sin adscripciones, «ser». Dejan de ser iguales en un orden estimativo, en el cual hablamos, no de «ser» y «no ser», sino de bueno, malo, mejor, óptimo. Es ciertamente difícil pasar de la posibilidad a la existencia; mas, por ventura, ¿es más fácil pasar del nudo ser a la noción de lo bueno, del orden entitativo al estimativo? Veamos lo que en tan apretada cuestión nos dice Leibniz: «Tan pronto como Dios ha resuelto crear alguna cosa, tiene lugar un combate entre todos los posibles, ya que todos pretenden a la existencia. Aquellos que juntos producen más realidad, más perfección, más inteligibilidad, triunfan. Claro es que todo este combate solo puede ser ideal, es decir, que solo puede consistir en un conflicto de razones en el entendimiento más perfecto, que no puede dejar de comportarse en la forma más perfecta y, por consiguiente, elegir lo mejor.» Leibniz hace constar que Dios no está necesitado a ello por una necesidad metafísica sino moral. Necesidad metafísica llama Leibniz a la necesidad de puro logicismo. «Si Dios —nos dice— estuviese necesitado por una necesidad meta-

---

bien, esta admisión nuestra es simplemente la ley de causalidad: todo hecho tiene su causa. Pero además de esto aquella seguridad que se nos ha dado nos permite afirmar no menos *a priori* que la causa de un hecho será la más sencilla que se pueda pensar, con lo cual tendremos «la ley del mínimo esfuerzo», etc.

física a producir lo que hace, produciría todos los posibles o nada (1)». Esto es lo que yo expresaba antes con fórmula que Leibniz no emplea, diciendo que en su ser todos los posibles son iguales.

Para dar razón del mundo existente hay que recurrir a un principio ajeno a la lógica, hay que admitir lo que Leibniz llama «el principio de lo mejor o de la conveniencia». Mientras el ser posible es porque no contiene contradicción, el ser existente, el mundo efectivo, *es* porque es el mejor, porque es óptimo.

El optimismo de Leibniz no es, pues, una cuestión de humor o de temperamento. No es el optimismo que alguien siente, sino el optimismo que algo es. Representa una dimensión ontológica. Es el optimismo del ser. No se trata de que, observando los hechos que componen el mundo, hagamos un aforo comparativo de la dosis de bien y de mal que ambos manifiestan a fin de concluir cuál de ambos predomina. Aforo tal es ilusorio. Fue el error de Schopenhauer intentarlo y creer que por consideraciones empíricas se puede llegar a decidir si el mundo es bueno o malo. Esto le lleva a juzgar razonamiento eficaz, invitarnos a que comparemos el placer de la zorra cuando se come a la liebre con el dolor de la liebre cuando se la come la zorra. Así no se puede fundar un pesimismo ontológico. En Leibniz, por el contrario, la optimidad del mundo es previa a la contemplación de su contenido. El mundo, a su juicio, no es el mejor porque sea como es, sino, viceversa, es como es, fue elegido para existir, porque era el mejor. Es, pues, un optimismo *a priori*. Nuestro mundo, antes de ser el existente, era ya el mejor y por eso llegó a existir.

Ante esta doctrina de Leibniz lo primero que nos sorprende es que sorprendiese. Porque todo el pasado de la filosofía, desde sus orígenes, es una continua afirmación de lo mismo. A la espalda de Leibniz, la filosofía medieval expone la doctrina de los predicados transcendentales, es decir, de aquellos caracteres que el ser, simplemente porque es, posee. Uno de ellos es la bondad. El ente y lo bueno se reciprocan. Esta doctrina de los transcendentales aparece, según creo, en el siglo XII. Alejandro de Hales parece ser el primero en enunciarla. La había tomado de los árabes, que son los primeros escolásticos y que al sustentarla no hacían sino escolarizar el pensamiento de Aristóteles. En el libro de este *Sobre las partes de los animales*, se lee que «la Naturaleza hace lo mejor entre lo que es posible (2).

(1) *Philosophische Schriften*, VI, 603.
(2) *Par. Anim.*, 687 a 16.

Pero más radicalmente sostendrá en el último libro de la *Metafísica* que la sustancia, por tanto, lo que propia y últimamente es, *es* gracias a que posee cuanto necesita, gracias a su *autarquía* o suficiencia. Esto le permite sostenerse en el ser, perseverar en él, salvarse, *sotería*. Y todo esto, a su vez, porque es *Bien* (1). Aunque en este lugar Aristóteles polemiza con su maestro por otros motivos, al decir eso no hace sino profesar el más puro platonismo. En el *Timeo* leemos que el Dios o demiurgo al conformar el mundo quiere que este sea lo mejor posible (2). En la *República* dará Platón la expresión más extrema a este pensamiento, por lo visto, inveterado. Dirá que aún hay algo «más allá del ser, superior a él en poder y dignidad»: este algo, previo al ser, es el Bien, *Agathón*. A lo que el interlocutor replica: ¡Menuda hipérbole nos propone Sócrates!

No veo yo que se haya nunca esclarecido congruamente esta paradoja platónica que, por otra parte, vemos constituir la raíz de toda la filosofía primera u ontología hasta Leibniz. ¿Por qué siempre que se trató de pensar el ser se tropezó con el bien, con lo bueno? Pues yendo aún más hacia atrás, hallaríamos que Heráclito sentencia: «Para el Dios todas las cosas son bellas y buenas y justas. En cambio, a los hombres les parecen justas unas e injustas otras» (3). Dios significa en Heráclito el punto de vista desde el cual se ve el auténtico ser. Con esto hemos llegado al nacimiento de la filosofía.

Resulta entonces que el famoso optimismo de Leibniz es, más bien, el optimismo perenne de la filosofía, y no se comprende bien por qué la idea leibniziana causó tanta sorpresa y dio tanto que hablar y tanto que reír, gracias a Voltaire, el cual si hubiera reparado mejor en el conjunto de sus propias ideas, habría visto su coincidencia con lo que, dicho por Leibniz, le parecía risible.

Ciertamente que hay una diferencia entre lo que Leibniz enuncia y lo que siempre sostuvo la filosofía, y esta diferencia merece ser íntegramente pensada. Leibniz no dice, como los demás, que el ser es bueno. Parece no contentarse con ello. Necesita decir que es el mejor y que es el óptimo. Esto nos hace caer en la cuenta de que habla en comparativo, y ahora sí que nos sorprendemos. Porque resulta que Leibniz, con todo su famoso optimismo, no afirma que el mundo es bueno *simpliciter*, sino solo que es el mejor de los posibles, lo cual significa que los demás son menos buenos, por

(1) *Metaph.*, XIV, 4, 1091 b 18.
(2) 29 a; 30 b.
(3) Fragmento 102.

tanto, que incluyen mayor mal, por tanto, que son peores. Y he aquí cómo, al afirmar que nuestro mundo es el mejor posible, en rigor reconoce solo que es el mejor de los no buenos, por tanto de los malos. Esto nos hace colegir lo que menos podíamos sospechar: que el mundo no solo no es bueno, sino que un mundo *simpliciter* bueno, por tanto, sin maldad, es imposible. De otro modo sería ese el existente y no el nuestro.

La cosa es menos paradójica y extravagante de lo que, al pronto, se juzgará. En toda cima culmina una ascensión, pero también, por el otro lado, comienza un descenso. La mente de Leibniz es divisoria en la historia de la filosofía. Hasta él avanza en *crescendo* el optimismo radical del pensar que se inició en Grecia con la filosofía y que tiene su prehistoria en la mitología helénica y hasta en zonas aún más remotas, anteriores a la mitología. Pero, a la vez, en Leibniz comienza el pesimismo. Este aparece ya a la vista en su gran discípulo Kant. Este pesimismo larvado que encontramos dentro del optimismo leibniziano se encuentra en casi todas las dimensiones de su sistema, pero sobre todo en lo que es cima de su metafísica, en la doctrina de las mónadas que no hemos podido afrontar en este breve discurso. La idea de mónada tiene en Leibniz el papel de dar razón y servir de fundamento a la segunda «verdad de hecho primitiva» que agrega al *cogito* cartesiano. En efecto, no solo es verdad que existo como pensante, sino que pienso una muchedumbre ilimitada de pensamientos, *plura a me cogitantur*. Esto reclama una muchedumbre ilimitada de realidades a que aquella muchedumbre mental corresponde, si bien con una correspondencia que no necesita ser adecuada. No hay, pues, mónada si no hay infinitas mónadas, y no hay infinitas mónadas si no son discernibles, y no son discernibles si no posee cada una diverso grado de realidad, esto es, de perfección, ya que para Leibniz «perfección» *es quantitas realitatis*. Por tanto, no hay mónadas si no hay relativa imperfección. Esta consiste en la percepción confusa, que es un mal. De donde resulta que sin este mal constitutivo, adscrito a la raíz de cuanto es —salvo Dios— no podría haber nada. Un ente —salvo Dios— que no fuese imperfecto sería un «desertor del orden general». También el optimismo de Platón es utópico. En la *República*, leemos que las cosas buenas de este mundo no son propiamente buenas, sino ἀγαθοειδῆ, *agathoeides*, «buenoides», esto es, casi-buenas (1).

He aquí, señores, el tema sobre el cual hubiera yo querido hablar

(1) *República*, 509 a.

a los presentes: qué significan, últimamente, el optimismo y el pesimismo en ontología; qué sentido tiene en su postrera raíz decir que el ser es bueno, y qué sentido puede tener también pensar que el ser, en cuanto ser, es malo. Aunque parezca otra cosa, señores, de eso se está tratando hoy, si bien más activa que teóricamente, en todas las dimensiones del mundo humano.

El propio Leibniz anduvo cerca de plantearse este tremendo problema. Veía a Dios en cuanto *sagesse et bonté* luchando contra la maldad del ser que su *entendement* le hacía presente. La lectura de la Teodicea nos deja flotando en la mente esta consecuencia: de tal modo es malo el ser que ni Dios mismo ha podido contrarrestar plenamente su maldad y ha tenido que pactar con ella para evitar un mal mayor (1). Lleva a fórmulas que equivalen a algo así como un maniqueísmo interior a Dios. «Il y a véritablement deux principes, mais ils sont tous deux en Dieu, savoir son Entendement et sa Volonté. L'entendement fournit le principe du mal, sans en être terni, sans être mauvais; et reprséente les natures comme elles sont dans les vérités éternelles; il contient en lui la raison pour laquelle le mal est permis, mais la volonté ne va qu'au bien» (2). Por otra parte, reconoce que una justificación concreta de los males efectivos que nuestro mundo contiene «nous est impossible dans l'état où nous sommes; il nous suffit de faire remarquer que rien n'empêche qu'un certain mal particulier ne soit lié avec ce qui est meilleur en général. Cette explication imparfaite et qui laisse quelque chose à découvrir dans l'autre vie, est suffisante pour la solution des objections, mais non pas pour une compréhension de la chose».

Ejemplo es todo este decir del estilo eufemístico tan peculiar de Leibniz, porque enunciado en sus términos precisos significa que *actualmente* el optimismo es irracional.

Resuelto a no entrar en el tema que me he limitado a insinuar, puedo, sin embargo, dejar entrever un poco su figura precisa añadiendo solo estas dos observaciones: una es que si el mal efectivo se justifica como evitación de otro mayor, estamos obligados a intentar una *disteleología* metafísica, esto es, a procurar representarnos ese mal posible «aún mayor» de que el mal menor existente es síntoma, en cierto modo, medida. La otra es que al presentarnos el sistema optimista de Leibniz un panorama del ser en que aparece como constitutivo de este una dimensión de maldad, de imperfección, nos

(1) Véase, por ejemplo, *Philosophische Schriften*, VI, 182-183.
(2) *Ibid.*, VI, 198-199.

hace caer en la cuenta de que falta hasta ahora entre las disciplinas intelectuales una *disteleología* empírica que debería investigar, definir y analizar la imperfección de la Naturaleza. Solo esta contrapartida frente al inveterado teleologismo del pensamiento puede volver a ajustar la mente del hombre a su destino.

Pero era debido prestar homenaje a una de las mentes más altas que en el planeta se han logrado, y me ha parecido que el más sincero y respetuoso homenaje debía consistir en desaparecer ante su ideal presencia.

El ángulo tal vez más importante y fértil según el cual debería estudiarse a Leibniz es el análisis de la estructura que tiene su ontología, y parece mal abandonar esta breve contemplación en algunas de sus doctrinas más características sin dirigir, aunque sea yendo de vuelo, una mirada a la cuestión, demasiado enrevesada para incluirla en un texto destinado a la audición. La ontología de Leibniz ha sido la única centrada en la modalidad del ser. Las demás enfocan solo el modo de ser que el lenguaje común llama hoy «realidad». La posibilidad, la necesidad, la contingencia quedan en segundo plano. Por desgracia, la doctrina de la modalidad es de difícil elucidación y además padece deficiencias de terminología que no es hacedero corregir. No hay, en efecto, vocablo filosófico plenamente adecuado en nuestras lenguas románicas para denominar con rigor lo que el vulgo llama «realidad». Lo posible en Leibniz es real, se entiende, una realidad posible. A lo que el vulgo de hoy llama «realidad» lo llama Leibniz «existencia real». No es buena denominación. Porque lo que es posible tiene, sin más, una manera de existencia —por ejemplo, lo que los matemáticos llaman «existencia matemática»— y, en general, los modos de ser son, claro está, modos de existir. Los alemanes, merced a los dobletes lingüísticos frecuentes en su idioma, pueden distinguir entre «Realität» y «Wirklichkeit». Podemos verter este último término diciendo «efectividad» o «actualidad» y llamar así al modo de ser las cosas que nos rodean y el de cada uno de nosotros, pero a sabiendas de que no son nombres satisfactorios.

Si confrontamos lo posible y lo necesario de un lado con lo «real» de otro nos salta a la vista una extraña diferencia. Nada puede parecernos posible o necesario sino en virtud de una razón previa. Ambos modos de ser se nos presentan, pues, llevando delante de sí mismos su razón de ser y son por ello eminentemente racionales. Así lo posible «existe» *porque* no es contradictorio. Con lo efectivo o actual, con la «realidad» no acontece esto. La existencia efectiva de

las cosas se nos planta delante nuda por lo pronto de razón o fundamento que la haga inteligible. Es *crudo hecho* irracional. Por serlo, irrita nuestra intelección y nos mueve a buscar su razón de ser, prueba de que esta no es desde luego exhibida por la cosa. En principio, lo efectivo o «real» podría existir sin razón ninguna. Constituiría un mundo irracional ininteligible y sin fundamento. Este carácter de ser sin razón de ser, de puro acontecer, es la *contingentia.*

Lo contingente es un modo de ser tan extraño en comparación con lo posible y lo necesario que la mente al advertirlo se queda, en efecto, sin saber si se trata de un auténtico modo de ser el Ente o si es más bien un modo deficiente de manifestarse a nosotros el Ente. En Leibniz, como veremos en seguida, queda formalizado este aspecto doble, equívoco, de lo contingente. Varias veces hace constar el esfuerzo que ha empleado para elucidar este modo de ser y, a la vez, nos deja ver su satisfacción por el resultado obtenido. ¿De qué se muestra satisfecho Leibniz? En su carta a Jacques Bernouilli de 2 de diciembre de 1695 (1) nos lo declara: *Sed contingentiae sua jura conservo.* ¿Qué hay al fondo de toda esta cuestión? ¿Cuáles son esos derechos de lo contingente?

Se trata de una de las mayores luchas íntimas por que debió pasar Leibniz en su juventud. El racionalismo no puede admitir que algo sea sin razón determinante de su ser: es determinismo. Esto impone al racionalismo una doctrina modal tiranizada por el modo de la necesidad. Si nada es sin razón, todo lo que es está necesitado por la razón que lo determina. Racionalista, Leibniz no puede pensar de otra manera y su discípulo Wolff no hace sino formular la actitud leibniziana cuando en su *Philosophia prima* —§ 288— dice: *Quadlibet, dum est, necessario est.* Esto vale también para lo posible. Siendo su razón de ser la incontradicción, dada esta, lo posible existe, como posible, necesariamente. Por eso, las verdades sobre los posibles son «nécessaires, éternelles, de raison».

Pero Leibniz mozo encontró este racionalismo, este determinismo, en la forma radical que Spinoza le había dado. La influencia no consistió en que fuese nunca spinozista, sino al revés, en los esfuerzos a que Spinoza le obligó para no serlo. Spinoza revive el extremo determinismo de la escuela de Megara que tiene su expresión más aristada en su κυριεύων o argumento principal de Diodoro Kronos. Va éste precisamente contra la distinción entre lo posible y lo real. Frente a lo real que es la absolutamente determinado, es

(1) *Mathem. Schriften*, III, 27.

lo posible algo más o menos determinado, es lo que puede ser o no ser. Pero tal indeterminación no es inteligible. Si algo puede ser no se concibe que no sea, y si no es quiere decirse que le faltaba algo para ello. Mas entonces no se diga que es posible sino que es imposible. Nada es posible sino lo que ha sido, es o será real o efectivamente.

Este famoso argumento que reaparece en Spinoza lleva a Leibniz a reformar hondamente la doctrina de la modalidad. Nunca expuso de modo ordenado y completo esta reforma, pero creo que puede intentarse su reconstrucción.

Para Leibniz lo posible no se contrapone a lo real como lo menos determinado a lo más determinado. Lo posible tiene siempre su razón determinante. Es posible que A sea y es posible que A no sea, pero es imposible lo uno y lo otro conjuntamente. Partiendo de lo uno o de lo otro podemos derivar toda una serie de consecuencias necesarias, o viceversa, partiendo de otras posibilidades llegar a mostrar la necesidad de cada una de esas posibilidades. Toda posibilidad comienza, pues, por disociarse en una dualidad o pluralidad internamente incompatible, pero cada uno de cuyos términos es, en efecto, posible y coexiste con otros con él compatibles o, como Leibniz dice, composibles. La indeterminación de que A sea o no sea —por tanto, la doblez de la posibilidad— queda eliminada cuando cada uno de sus extremos se considera incluso en un organismo de composibles que mutuamente se determinan. Esto significa que todo posible postula un «mundo» de composibles, más aún, una infinidad de «mundos posibles». El plural con que aparece en Leibniz siempre la idea de «mundo posible» no es accidental sino que procede inevitablemente del carácter disociativo propio de la posibilidad. Los «mundos posibles» constituyen un sistema, un conjunto ordenado bien que infinito. La ley de su ordenación es el más o menos de composibilidad, y por tanto, de mejor y mayor inteligibilidad. Cada uno de esos mundos posee su interior determinación completa y es un error de Nicolai Hartmann llamarlos «mundos incompletos», esto es, insuficientemente determinados en su consistencia interna. Tanto lo son que por ello precisamente no pueden ser mundos reales. Esta es la inversión leibniziana de la tradición en la ontología modal. No falta a los mundos posibles ninguna determinación interna para ser reales. No hay dentro de ellos razón suficiente para que no se realizasen, pero viceversa, no hay en ninguno razón suficiente para que se realice excluyendo a los demás. Por eso, los posibles se quedan siendo posibles. Que además de los mundos posibles haya un mundo «real» o efectivo no puede derivarse de la

posibilidad sino que es algo nuevo y distinto. La «realidad» o efectivo ser no es un último grado de determinación en lo posible, sino que reclama otro tipo de determinación o necesidad. Téngase en cuenta que «necesario» significaba hasta Leibniz *absolutamente* necesario, esto es, con «nécessité logique métaphysique».

Los modos «posibilidad» y «necesidad» se caracterizan, según ya dijimos, porque en ellos el ser es, a la vez razón de ser; porque en ellos lo que es, es en virtud de una razón implícita. De aquí que el conocimiento de lo posible y lo necesario proceda mediante puro pensar analítico en sistemas o teorías deductivas que parten de definiciones y de los principios de identidad y contradicción. En el caso de lo «real» la situación es diferente. Lo «real», *en cuanto modo de ser*, consiste en pura facticidad. No es en virtud de una razón implícita; de otro modo sería necesario en el sentido antedicho. Pero lo real es en modo tal que su contrario, por ejemplo, su no ser o su ser otro, son posibles. Se caracteriza, pues, el ser «real» por no ser necesario y esto es lo que significa ser contingente. No es por una razón, sino por un nudo acontecimiento o hecho.

¿Cuál puede ser la actitud de la mente ante lo que es de este modo, por tanto, ante lo que es sin razón? Evidentemente no podrá consistir en puras teorías deductivas de régimen analítico, compuestas de «verdades eternas», dotadas de necesidad absoluta, sino que partirá del simple reconocimiento del hecho, es decir, de «vérités de fait». Pero esto impone al pensamiento la tarea de descubrir la razón del hecho. Esta razón no está en él implícita como en lo posible y lo necesario, sino que estará fuera del hecho, a saber, en otro hecho. Esta razón externa a la cosa es la que se llama causa. A la pura teoría analítica hay que sustituir la teoría causal. En lo posible y lo necesario la razón de su ser es previa al ser. De aquí que vaya de suyo, de manera automática, ejercitar ante ello el principio de razón, el principio de que nada es sin razón. Pero ante lo real se invierte la perspectiva: lo que es, es sin razón. De aquí que sea preciso formular especialmente un imperativo de comportamiento intelectual que podría enunciarse así: A lo que se presenta sin razón o fundamento hay que buscárselo. Por este motivo Leibniz refiere principalmente al conocimiento de lo «real» su principio de la razón suficiente, no obstante valer este *a potiori* en el orbe de lo posible y lo necesario. Pero es de advertir que mientras en este el principio de razón es analítico y constitutivo —ya que en efecto nada se presenta como posible o necesario sin exhibir previamente su razón de serlo, ante lo real el principio de razón adquiere el sentido de un

postulado, cuya verdad no le es propia, sino que, al revés, le viene de que suponiéndolo se llega —si se llega— a la explicación del hecho. Este es, pues, quien verifica el principio y no viceversa.

De esta manera el descubrimiento de la causa, que es a su vez un hecho, una contingencia, da razón y fundamento al hecho. Pero la causa reclama otro hecho, otra causa que le explique y así se constituye la cadena de causas y efectos en que lo real adquiere estructura de razón. Dentro de esa cadena la relación entre el efecto y la causa es necesaria. Pero se trata de una necesidad meramente relativa entre lo uno y lo otro. La causa que es razón del efecto es, a su vez, un simple hecho sin razón. De suerte que mientras en el interior de la cadena etiológica encontramos el modo de la necesidad, la integridad de la cadena es contingente.

Solo podía ser absoluta si el primer eslabón de la cadena fuese no solo un ente necesario sino, además, necesitado a que de él ineluctablemente se siguiese todo lo demás. Esta es la opinión de los megáricos, de Spinoza, del absoluto determinismo que va inspirado por la idea del *Fatum* y es, en efecto, fatalismo. En esta ontología el modo «realidad» consiste en ser secuencia necesaria del ente necesario —*Natura sive Deus*. Esto quiere decir que en ella la necesidad absorbe o, mejor dicho, elimina las otras formas modales. Lo «real» no se caracteriza como lo que simplemente es, sino como lo que tiene que ser, por tanto, como lo necesario. Y ello se debe a que no se admite otra posibilidad, que lo «real» no fuera, o no fuera como es. Con ello desaparece de lo «real» su contingencia.

Para Leibniz la cadena de causas y efectos no termina en una causa necesaria y no contingente. Sin duda es Dios para Leibniz el ente necesario, aunque como todo lo referente a su concepto es en él poco precisa esta su necesidad. Pero lo que es en Leibniz taxativo es que, aun siendo Dios el ente necesario, no es en el mismo sentido necesario su acto creador. La creación no es automática emanación de la divinidad. Es también una contingencia. Dios *pudo* no crear o crear otro mundo distinto del efectivo. Esto implica que tiene a la vista una pluralidad de mundos posibles, o lo que es igual, frente al megarismo y Spinoza, que el modo de ser posible es distinto del modo de ser real. El principio de lo contingente es, a su vez, contingente: es una elección que Dios ejercita entre los posibles. Esta elección no es sin razón pero esta razón no es implícita o analítica. No es una razón operante sobre su entendimiento —una razón lógica, metafísica— sino una razón de otro género que brota de su bondad: es la voluntad de lo mejor. Ella fulmina el decreto creador,

principio causal de lo contingente. Lo contingente es consecuencia «necesaria» de la bondad divina. Su necesidad, según Leibniz, es, pues, una «necesidad contingente» o moral. No hará falta subrayar hasta qué punto es problemático tan paradójico concepto.

Pero lo contingente muestra otro carácter visto desde Dios. Tiene este presente los infinitos mundos posibles, entre los cuales el nuestro queda *absolutamente determinado* como el mejor. Resuelta libremente su voluntad a crear lo mejor, encuentra en su entendimiento infinitas razones, esto es, razón absoluta para elegir el actual. En Dios, pues, lo «real» es deducido con necesidad lógica de las puras posibilidades y, por tanto, no es contingente, dada su resolución de crear. Nosotros no podemos conocer las infinitas razones implicadas en el decreto creador de lo «real», pero podemos estar seguros de que las hay —por tanto, de que lo «real» está hecho de racionalidad— y ello nos impone la obligación intelectual de ir descubriendo esas razones, mediante un «progreso en el infinito» del conocimiento. Nunca llegaremos a hacernos manifiesta la razón suficiente de lo «real», pero siempre podemos aproximarnos a ella en avance infinito. Esta posibilidad de un progreso infinito es la racionalización de lo «real», «habet ipse rationis locum», tiene para nosotros el valor de razón suficiente, puesto que siempre podemos descubrir más razones de ser a cuanto es «real». En el principio de la razón suficiente incluye, pues, Leibniz su principio de la continuidad que tan excelentes resultados le diera en matemáticas llevándole a la invención del cálculo diferencial. Podría enunciarse así en esta coyuntura: toda explicación (racionalización) del mundo «real» es deficiente, pero nunca es la última posible, sino que siempre queda tras ella otra mejor y asequible. Sea dicho de pasada, ya que no lo he visto nunca advertido, que el principio de continuidad leibniziano, si se piensa hasta el fin, lleva a la continuidad entre el error y la verdad, puesto que considera como verdad el error menor que todo otro dado. Resumamos: ante Dios, lo contingente es necesario absolutamente, dada su resolución de crear. En comparación con ese carácter, la «necesidad» contingente, que para el hombre siempre representa lo «real», daría a esta contingencia el valor de mero aspecto deficiente producido por nuestra finita perspectiva. Leibniz llama a la infinitud de razones implicadas en lo real y para nosotros inasequible, la *radix contingentiae* (1).

Lo que nos importaba mostrar es por qué Leibniz hace gravitar la ontología sobre el modo «posibilidad». No basta atribuirlo

(1) *Philosophische Schriften*, VII, 200.

a su propensión logicista, formalista y matemática. De manera expresa nos hace constar que «si on voulait rejeter absolument les purs possibles, on détruirait la contingence; car si rien n'est possible que ce que Dieu a créé effectivement, ce que Dieu a créé serait nécessaire en cas que Dieu ait résolu de créer quelque chose» (1).

Ahora vemos en qué consistían los derechos de la contingencia que Leibniz parece tan satisfecho de haber conservado. La contingencia de lo real no es mero aspecto deficiente con que este se presenta a la limitada mente humana, según sostenía Spinoza, sino un modo de ser constitutivo distinto de la posibilidad y de la absoluta necesidad. Esta distancia o diferenciación profunda entre las formas de la modalidad trae consigo que en Leibniz los «modos de ser» se congelan o condensan en orbes de entes. Lo posible no es solo una modalidad del ente, sino que es una clase de entes.

Queda, sin embargo, en lo anterior, un punto que conviene aclarar. Cuando decíamos que lo «real» es el modo de ser sin razón y que, por lo mismo, tenemos que buscar tras él ese fundamento que por sí no exhibe, y que esto lleva a Leibniz a establecer el principio de la razón suficiente o determinante, no se ve la motivación de ello. ¿Por qué no dejamos a lo «real» en su desnudez de puro hecho sin fundamento y razón? ¿Por qué le suponemos esa razón que *prima facie* no tiene?

Leibniz se apoya en una de las sentencias más permanentes de la ontología tradicional, a saber, que lo «real», puesto que es «real» es *a fortiori* posible. Ahora bien, esto implica que es inteligible, que es en virtud de razones. Ahora bien, solo puede con verdad decirse de algo que es posible cuando se ha logrado demostrar que no envuelve contradicción. Según Leibniz, caben dos maneras de obtener esta demostración. «La marque d'une idée vraie et rèelle est lorsqu'on peut démonstrer la possibilité, soit a priori en donnant ses réquisits, soit a posteriori par l'expérience: car ce qui existe actuellement ne saurait manquer d'être possible» (2). La primera forma de demostración estriba en «dar los requisitos» de la idea, esto es, en descomponer la idea compuesta en las simples que la integran. Las ideas simples no envuelven contradicción, y teniéndolas a la vista se puede descubrir si tampoco entre sí se contradicen. Ya vimos en el texto del presente discurso que esto es utópico, como suele serlo el pensamiento de Leibniz, porque no hay modo de llegar con garantía a las ideas

(1) *Ibid.*, II, 45.
(2) *Philosophische Schriften*, III, 257.

simples. Pero supongamos que no fuera así y preguntémonos por el sentido de la segunda forma de demostración. La experiencia es prueba de la «realidad» o actualidad. Esto lleva a admitir abstractamente y a ciegas que esa «realidad» es posible, pero no vemos en qué consiste concretamente su posibilidad. Queda esta como un problema a resolver en concreto, si bien partiendo de su certidumbre abstracta: esa situación mental ambivalente en que algo, la razón de ser de lo que no la tiene, es, a la vez, convicción y problema, está enunciada en el principio de la razón suficiente, que es por ello a un tiempo axioma y postulado. Todo descansa, pues, en que la tesis «lo "real" es posible» sea verdadera. En todo el pasado filosófico no hallamos, por lo menos en forma expresa, que tal proposición haya sido puesta en duda. ¿Cómo cabe dudar de que lo que es puede ser? Declararla problemática, cuestionable, supondría invitar a una reforma radical de la noción misma de ser y trastornar de arriba abajo la ontología tradicional. De donde resulta que por este camino hemos vuelto a desembocar en la enorme cuestión que el discurso anuncia y, a la vez, demora por no juzgar oportuna esta ocasión para su planteamiento. En efecto, afirmar que lo «real» es posible, está fundado en la idea del ser que Platón y Aristóteles inocularon a toda la subsecuente filosofía. Según ella, el ente es autárquico, es suficiente, es de suyo logro. A esto es a lo que llamaban la «perfección» o la bondad del Ser y ha dado a toda la ontología posterior una base última de inconmovible optimismo. En esa tradición resulta incomprensible un modo de ser que consista en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva solo para demostrar que es imposible. Pero, repito, no son estos días buena sazón para discutir si tiene sentido tan inaudito enigma.

II

[RENACIMIENTO, HUMANISMO Y CONTRARREFORMA] (1)

El otro Renacimiento, el de los humanistas y Erasmo, era en sus nueve décimas partes, todo lo contrario que un renacimiento, a saber, una que llamaremos re-infetación. Era un *retroceso* más allá de la Edad Media —a los antiguos *en cuantos primitivos.* Por eso no se redujo a un retorno a romanos y griegos, sino también al primitivismo hebreo. Y, en religión, al evangelio primigenio, saltándose la Iglesia con toda su historia. Nietzsche vio muy bien que Lutero y el protestantismo era sobre todo «primitivismo» (2). No había en todo aquello una voluntad de ir adelante y crecer, sino de contraerse, primitivizarse, puerilizarse —en suma, una involución del organismo adulto hacia el feto. De aquí mi denominación. El Humanismo apenas contiene, hasta Vives, gestos sustanciales hacia el porvenir. Los *humanistas* son meros gramáticos de lenguas muertas sidas. Eran traficantes en momias, y mucho de ellos, por su persona, nada recomendable.

A fines del siglo pasado y en el primer cuarto de este fue «opinión reinante» en Europa ostentar gran beatería hacia el Renacimiento y el Humanismo que impidió ver bien lo que estos habían sido. La beatería es, por esencia, ofuscación. Con el más arbitrario simplismo se confundió la maravilla del arte *quattro* y *cinquecentista* —arquitectura, pintura, escultura, artes decorativas— con la retórica nula de los escritores y la poesía ornamental y fofa de los rimadores, con la miseria y canallería de una política sin grandeza ni horizonte. En el pensamiento los renacentistas rompen, sí, con el escolasticismo pero fulleramente, pasionalmente, sin saber por qué, sin razones o con la mera razón de «porque sí». En última instancia y la única algo justificada, por hartazgo, por aburrimiento. La filosofía del Renacimiento no es tal filosofía, sino un «hacer que se hace» y un puro lío. Menéndez Pelayo —que no solía tener razón— tiene un

(1) [Estas páginas iban al término del parágrafo 21 conforme en la Nota Preliminar se advierte.]

(2) Véase *En torno a Galileo*, lección VI (*Obras Completas*, t. V).

pedazo de ella cuando considera el Renacimiento como un movimiento subversivo, de sobra frívolo por cierto. Claro que esto no es verdad. No se puede sustanciar el Renacimiento reduciéndolo a rebeldía ni siquiera es adecuado tratarlo de revolución. La revolución, si no llamamos así a motines y pronunciamientos, es un fenómeno definitivamente grave en una sociedad, que la deja para siempre dañada porque la deja para siempre discorde. Por otra parte, no se puede negar que el auténtico fenómeno revolucionario va movido muy típicamente por lo que se llama un «ideal» que además suele ser muy preciso. Pero yo no sé qué pasa con los «ideales» que —por haches o por erres— en cuanto explota un «ideal» en este planeta, empiezan, como por ensalmo, los asesinatos, expoliaciones y bestialidades de todo género. El Renacimiento es una realidad histórica de muy distinta vitola. No es un fenómeno de la patología colectiva, no va movido por ningún «ideal» precisable y el que así llamamos singularmente duró dos siglos y medio, duración que las revoluciones no pueden alcanzar porque no se puede estar dos siglos y medio matando gente sin parar. Hay que alojarlo en el cajón donde tenemos coleccionadas las «crisis históricas». Pero que en el enorme poliedro de afanes y tendencias integrantes del Renacimiento había una faceta de pura y simple subversión, una cara revolucionoide es el fragmento de razón que indudablemente tenía Menéndez Pelayo. Síntoma denunciador de toda etapa, a poco revolucionoide que sea, es que toma en seguida la palabra, no el pensador, ni el hombre de ciencia, ni el poeta verdadero, que se tiene que callar, sino el panfletario, o como hoy diríamos, el periodista, verborreante e irresponsable, porque llegaron hace tiempo en Europa las cosas al extremo que aceptamos como cosa normal ser el periodista profesional y constitutivamente panfletario. El Humanismo, sobre todo las primeras generaciones de él, coaguló en un inmenso panfleto tan poco interesante que no flota en el recuerdo de las gentes y solo lo conocen los eruditos. No en balde su figura más popular y que aún hoy se aventaja en la memoria del hombre culto, es el Aretino y el Aretino fue un gigante de la insolencia, un desalmado escribidor, un monumental «chantajista». La Revolución francesa trajo consigo, en mucha mayor escala y con carácter definitivo para Occidente, el mismo fenómeno. Las ideas son estranguladas por el palabreo. Ya Pico della Mirandola, con su encantadora sinceridad de joven príncipe de cuento que se va pronto a volatilizar en la gracia purísima de una muerte prematura, declara en su famosa epístola a Ermolao Barbaro que los humanistas han sustituido su alma por la lengua.

Ser esto o cosa parecida el Renacimiento no implica, sin embargo, que tuviese razón lo constituido. El escolasticismo, el goticismo, la Iglesia medieval eran ya cadáveres. Que hacía falta otra cosa era indudable. Pero el Humanismo no fue una cosa, sino el mero aspaviento de una cosa. En qué consistía la verdadera cosa apareció claro cuando Galileo por un lado y Descartes por otro surgieron. *Eso* era el auténtico renacimiento. En el caso de Descartes sobre todo, el fenómeno se presenta con sin par claridad. Refrésquese en la memoria la confusión infinita de las cabezas entre 1450 y 1600, la balumba de vacíos gestos mentales, de conatos de ideas, de caóticas doctrinas, y compárese con ello la sobriedad, agudeza acerada, claridad radiante, sencillez de estilo, eficacia de cada frase, con que Descartes, en un dos por tres, funda de verdad una nueva y responsable concepción del Universo. Era de vieja hidalguía, buen esgrimidor y de una sola estocada clavó la Edad Media en la pared. En el Renacimiento no había habido más que un verdadero filósofo: Giordano Bruno, el magnífico frailazo. Por eso todos —los unos y los otros— estuvieron contra él (1).

Mas con esto no se pretende decir lo que fue el Renacimiento, sino, por el contrario, decir lo que no fue y negarse a ver en él un movimiento unitario y en su conjunto valioso. La verdad es lo opuesto: fue un hervidero de gérmenes muy distintos en dirección y en calidad. No se encuentra en él más que dos notas generales: su carácter subversivo o, por lo menos, insolente y el predominio de una

(1) Para dar solo un ejemplo, si bien morrocotudo, de la faramalla inauténtica y tontivana que predominó en la época del Humanismo, citaré —tomándolo de Toffanin— *Storia dell'Umanesimo*, 1941— agárrese el lector— el caso del Papa León X que, agradeciendo en una epístola la dedicatoria de un libro escrito por cierto humanista, reconoce cuánto vigoriza y levanta su ánimo la «inmortalidad» que aquel libro retórico le asegura, «inmortalidad» por él deseada y gustada. Al punto se acuerda el Papa de que hay la otra inmortalidad, la que «post discessum ex hac vita, in illa altera vita felici et sempiterna nos cum Deo ipso collocat». ¡Menos mal que no olvida distinguir entre la inmortalidad de la fama mundanal —que, claro está, ni es inmortalidad ni cosa que se le parezca, sino mero «modus dicendi» como casi todo el Humanismo— y la otra que se esconde problemática tras de nuestra personal e intransferible muerte! Pero yerra el lector si cree que acaba aquí la broma. Después de esta distinción, el Papa vuelve a conjurar ambas inmortalidades, a fundirlas haciendo de la fama en este mundo símbolo y figuración de la inmortalidad en el otro. «Est enim profecto haec famae et laudis ad commemorationem hominum celebritas, imago illius verae immortalitatis, quae eximio dono omnipotentis Dei, uni Christiano generi, per Dominum nostrum Jesum Christum proposita est, ad quam potissimum aspirare debemus».

tonalidad inauténtica en lo que se dice, se hace y se quiere ser (1). Por eso, este nuevo aspecto del Renacimiento nos obliga a rectificar también la idea reinante desde hace un siglo sobre la Contrarreforma. Ya el nombre denuncia la parcialidad del juicio. Supone que lo positivo era la Reforma y que lo otro fue mero «contra». La verdad es lo inverso. El movimiento de la Contrarreforma no fue sino lo más natural del mundo. El descreimiento del siglo xv y hasta 1530, era inauténtico socialmente y, por tanto, históricamente. Era un «juego» como lo fue casi todo el Renacimiento. Se jugaba a ser esto o lo otro (2).

Ni correspondía aquel descreimiento al efectivo estado de espíritu en las *profundidades* sociales ni siquiera al básico y real de las creencias en las minorías visibles mismas —y que en este sentido eran la *superficie* o haz aparente de la época— «representantes» de dicho descreimiento (3).

La Contrarreforma fue el ajuste de los tornillos flojos en el alma europea que obligó a que las gentes todas —por tanto unos y otros— tomasen contacto con su recóndita autenticidad. Una de las cosas más esclarecedoras de ambos movimientos es el estudio de los retroefectos que la Contrarreforma produjo sobre el propio Protestantismo. Sin aquella, este se hubiera disipado y perdido en absoluta dispersión de las personas y las doctrinas. Otra prueba de lo mismo es observar dónde y en qué dosis causó daño la Contrarreforma. Porque entonces vemos que donde fue nociva no lo fue por ella misma, sino por su coincidencia con algún otro vicio nacional. Causó, en efecto, algún daño en Italia donde aún quedaban unos restos, muy pocos, de energía creadora en la ciencia y la técnica. El arte italiano estaba ya de suyo moribundo y la política envilecida. Donde sí causó daño definitivo la Contrarreforma, fue precisamente en el pueblo que la emprendió y dirigió, es decir, en España. Pero sería, sobre injusticia, incomprensión hacer culpable del daño a aquella, puesto que en otros países, por ejemplo, en Francia no solo no causó avería, sino que hizo posible la gran época de esta nación. Que en España originase un menoscabo del que no hemos vuelto a restablecernos, se debió a la articulación de lo que fue la virtud y

(1) El rasgo que se ha considerado más saliente —el estudio de los Antiguos— es el menos precisable porque desde el siglo XI la vida intelectual de Occidente es una progresiva absorción de los clásicos.

(2) Aquí hablo del Renacimiento precisado como Humanismo.

(3) Sobre todo esto véase, por ahora, *En torno a Galileo*. [*Obras Completas*, tomo V.]

la grande operación de la Contrarreforma —a saber, aprontar una rigorosa regimentación de las mentes y, en este sentido, una disciplina que contenía a estas dentro de sí mismas impidiendo que se convirtiesen en un edificio compuesto nada más que de puertas y ventanas— con una enfermedad terrible que se produjo en nuestro país coincidiendo, de modo sorprendente, con la cronología del Concilio de Trento, órgano de aquella. Esta enfermedad fue la hermetización de nuestro pueblo hacia y frente al resto del mundo, fenómeno que no se refiere especialmente a la religión ni a la teología ni a las ideas, sino a la totalidad de la vida, que tiene, por lo mismo, un origen ajeno por completo a las cuestiones eclesiásticas y que fue la verdadera causa de que perdiésemos nuestro Imperio. Yo le llamo la «tibetanización» de España. El proceso agudo de esta acontece entre 1600 y 1650. El efecto fue desastroso, fatal. España era el único país que no solo no necesitaba Contrarreforma, sino que esta le sobraba. En España no había habido de verdad Renacimiento ni, por tanto, subversión. Renacimiento no consiste en imitar a Petrarca, a Ariosto o a Tasso, sino, más bien, en serlos (1).

(1) En mi libro sobre Velázquez intento describir este fenómeno de «tibetanización». En esquema se trata de esto: en torno a 1600 las naciones europeas han llegado a un primer estadio en su formación diferencial que las hace por vez primera sentirse las unas distintas de las otras. Esto causó, también por vez primera en la historia de Occidente, una tendencia en cada nación a obliterarse, síntoma característico en lo colectivo como en lo individual y hasta en lo meramente zoológico, de aproximarse la adultez. Ahora bien, esta obliteración que no es sino una «concentración hacia dentro» de la atención y las fuerzas colectivas, tomó en cada nación europea un carácter diferente que puede con suficiente precisión formularse. El que en España predominó fue de radical hermetización hacia todo lo exterior, inclusive hacia la periferia de la misma España, es decir, sus colonias y su Imperio. Esta fue la verdadera causa de que el Imperio se arruinase. Todas las demás son, en comparación, secundarias. He aquí el triste mecanismo que llamo la «tibetanización» en España.

MEDITACION DEL PUEBLO JOVEN

Publicado por la R. *de* O., *Buenos Aires, 1958.*
y en la colección «*El Arquero*», M*adrid, 1962.*

NOTA PRELIMINAR

En las «Palabras a los suscriptores» antepuestas al tomo II de El Espectador *(*1917*) se decía: «Los espíritus selectos que en la península se esfuerzan por aumentar la cultura española deberían hacer la travesía del Atlántico a fin de reconfortarse. Estén seguros de que allende el mar no serán confundidos y cobrarán fe en el sentido de su esfuerzo.*

»Mas sobre esto recibirán, con el rigor irreemplazable que posee lo intuitivo, la más importante experiencia. Para un escritor, para un poeta u hombre científico, las separaciones políticas de los Estados son inexistentes cuando bajo ellas fluye, quiérase o no, la identidad lingüística. El pico de la pluma o el aire trémulo que hace la voz conmoverán indistintamente los nervios de hombres que pertenecen a Estados muy diversos. Un escritor español no debiera, pues, sentirse a más distancia de Buenos Aires que de Madrid.

»Allende la guerra, envueltas en la rosada bruma matinal, se entrevén las costas de una edad nueva, que relegará a segundo plano todas las diferencias políticas, inclusive las que delimitan los Estados, y atenderá preferentemente a esa comunidad de modulaciones espirituales que llamamos la raza. Entonces veremos que en el último siglo, y gracias a la independencia de los pueblos centro y sudamericanos, se ha preparado un nuevo ingrediente presto a actuar en la historia del planeta: la raza española, una España mayor, de quien es nuestra península solo una provincia.

»Mas para ello es preciso que los escritores españoles —y por su parte los americanos— se liberten del gesto provinciano, aldeano, que quita toda elegancia a su obra, entumece sus ideas y trivializa su sensibilidad. El literato de Madrid debe corregir su provincialismo en Buenos Aires, y viceversa. El habla castellana ha adquirido un volumen mundial; conviene que se haga el ensayo de henchir ese volumen con otra cosa que emociones y pensamientos de aldea.

»La cosa es más sencilla y no tan inmodesta como pudiera parecer. Dentro

del reducido círculo de atención a que mi obra aspira, puedo afirmar que buena parte de mis lectores preferidos están en Buenos Aires.

»Mi viaje ha retrasado la publicación de este segundo tomo; pero, en cambio, me es lícito decir al sacarlo a luz, hinchando un tanto la voz:

»"En las páginas de El Espectador *no se pone el sol."»*

Como prolongación de esas intenciones se agrupan, en este volumen de Obras Inéditas, *varios trabajos unidos por el vínculo de haber sido originados todos por el contacto y meditación del autor ante la tierra de América, bajo el título de uno de ellos y ordenados cronológicamente. Hemos creido adecuado agregar alguno no inédito, en todo semejante e incluso aludido e implicado en aquellos, pnes, aunque incluido en las* Obras Completas *no había sido nunca coleccionado en libro y quedará adscrito a este nuevo volnmen.*

Al reimprimir este libro en la colección «El Arquero», lo hemos incrementado con otros escritos de análogos caracteres, algunos ya recogidos en la edición de Obras Completas, *y otros que, por primera vez se coleccionan en un libro desde su aparición en diarios o revistas. Agradecemos a don Guillermo de Torre y a don Carlos Américo Amaya su atención al recordarnos la existencia de esos últimos artículos.*

En la reimpresión de este libro al insertarlo en este Tomo VIII de Obras Completas *hemos eliminado los trabajos que ya han sido incluidos en anteriores volúmenes de estas* Obras.

Los Compiladores.

[IMPRESIONES DE UN VIAJERO] (1)

El Instituto Popular de Conferencias, hospitalario y cortés como un gran señor, ha querido en esta reunión honrarnos a mi padre y a mí, modestos viajeros de paso tácito que solo aspirábamos a traer aquende el mar nuestros corazones errantes para deslizarlos silenciosamente al través de vuestra alma argentina. La ausencia de mi padre, forzado a embarcarse para Europa, me obliga a hacerme cargo de su parte en este homenaje. Lo que iba para dos ha de agradecerlo uno solo y el licor de cortesías que vertisteis para dos copas tendré que recogerlo solo en la mía. Afortunadamente, en todo hombre que no tenga temperamento académico, el vaso de la sensibilidad sabe aumentar su cabida, sagún la abundancia de la hora, como una copa que creciese y se ensanchase cuando engruesa la vena trémula del manantial. Ello es que mi padre va a estas horas sobre la espalda inamena del Atlántico, vuelta de seguro su emoción hacia esta rierra del Plata que ha recorrido en su mayor parte y dela cual se aleja henchido de gratitud. Mi padre y yo vamos por el mundo empujados por un común afán viajero, y como en la niñez me llevaba él por la mano de paisaje en paisaje, le llevo yo ahora a él de tierra en tierra. Y de la misma suerte que hemos hecho este crucero de América, que es siempre, como el viaje de Grecia, aunque por distintas razones, un poco pretencioso, hacemos a menudo jornadas más humildes, sobre dos mulas castizas, en las revueltas serranías de la vieja España ignorada, por barrancos y cañadas, donde no habitan sino verdinegras retamas y algún chopo heroico, es decir, solitario. Vamos buscando esos pueblos españoles milenarios donde parece el tiempo haberse labrado un remanso imperturbable; pueblos como aplastados bajo el gravamen de su propia historia, que hacen desde

(1) [Discurso pronunciado el 6 de diciembe de 1916 en el Instituto Popular de Conferencias de Buenos Aires. Publicado en la revista *Hebe*, número V., Buenos Aires, 1918.]

lejos al caminante un ademán alucinado con la torre de su iglesia trunca casi siempre, como una antigua rota esperanza.

Pero no nos hemos contentado con este descenso hacia el pretérito sino que nos habéis visto en América, lo que equivale a hacer una incursión en el futuro. Creed que una de las épocas más gratas de mi vida ha sido esta, en la que pude ver a mi padre, con sus sesenta años laboriosos, moverse fuerte y jovial como un muchacho sobre esta ancha tierra argentina. Muchas veces, mirándole, recordaba el saludo que, sagún el romance, hizo el rey al buen Cid cuando le vio tras largos años de ausencia:

¡Viejo que venís, el Cid,
viejo venís y florido!

No deseo para los padres que me escuchan nada mejor que la fortuna de llegar a enlazarse con sus hijos en fraternidad análoga a la que nos une a mi padre y a mí; fraternidad activa y reñidora, pues no es el menor encanto de esta nuestra común vida andariaga el que lo mismo a borde del trasatlántico que en las castellanas soledades tenemos asegurada entre nosotros la conversación, pues nos encontramos siempre, indefectiblemente, en el más sabroso desacuerdo.

Valgan estas palabras, señores, para dar una como presencia en esta fiesta a mi padre ausente, del que puedo decir conmovido lo que hace mucho tiempo dijo alguien del suyo: «Mi padre es un hermano mayor que tuve cuando yo era pequeño.» Mas por grande que sea su deuda cordial con vuestra cortesía, es mucho mayor la que yo desde ahora tendré que arrastrar.

Nada más grato para mí que hallar esta ocasión, en la última etapa de mi permanencia entre vosotros, para contar los sucesos según han acaecido. Pocos viajeros habrá habido que con tanto respeto, pero a la vez con tan áspera franqueza, hayan expresado en público y privado su sentir sobre esta nación conforme él se iba formando. Solo he retenido hasta ahora las estrofas de encomio, las palabras de loa, prefiriendo, como dije hace pocos días, que los últimos adioses fueran las primeras alabanzas. He aludido frecuentemente en mis discursos a faltas y carencias que en vuestra vida notaba, y dondequiera fui escuchado, no solo con cortesía, pienso que también con aprecio. Comprendisteis que así habrá de hablaros todo el que venga a vosotros como el hombre va al hombre, para formar una leal y humana amistad, no para adularos ni ofrecerse frívolamente en espectáculo. Si no bastara el agradecimiento, me

creería obligado a deciros lo que voy a deciros porque vuestra actitud frente a mí equivale a un caso experimental y revelador de que poseéis, precisamente, aquellas cualidades que os son menos reconocidas en Europa. Verdad es —y perdonad este paréntesis—, verdad es que yo me he encontrado con que el alma argentina me parece hoy precisamente lo contrario de lo que había oído y leído sobre ella. Como en otras ocasiones, me ha ganado ahora la sospecha de que mi cabeza anda al revés de como suelen andar las otras, más normales, sabias y discretas.

Ello es, señores, que yo llegué un buen día a vuestro puerto exento de toda notoriedad, según era debido. Aparte el correcto saludo de los diarios, que ahora cortésmente recojo y respondo, no fue forzado el mundo intelectual porteño a hacerse ilusiones sobre mí; no se le transmitió sentencia alguna valorada que de lejos llagase; se le dejó libre el juicio e intacta la espontaneidad. Y sin embargo, a poco de comenzar mi labor, un público, numeroso, solícito y cálido, acudió a escucharme con sorpresa evidente de muchos, sobre todo de los que creen que es el juicio americano resonador y sucedáneo de la fama europea. Conste, pues —me interesa hacerlo constar en vuestro honor— que aquí donde no han acertado tantos ilustres espectros del viejo continente, fue en el año que corre escuchado con atento oído un oscuro meditador español.

Cuéntase que cuando cayó enfermo, postrado para siempre en su sillón, el poeta Heine, que había hecho las delicias de París, fue de todos impíamente abandonado. Pero un día llegó a visitarle Berlioz, y el pobre poeta paralítico, alzando, a fin de verle, con el índice su párparo inerte, preguntó: «¿Cómo, viene usted a visitarme, señor Berlioz? Siempre fue usted muy original.» De análoga manera podía yo decir hoy a los públicos numerosos de Buenos Aires, Córdoba, Tucumán, Rosario y Mendoza que han acudido a escucharme: «Gracias os sean dadas por vuestra originalidad.» ¿Y a qué es debida esta insólita benevolencia? Permitidme que con algún impudor lo explique, porque redundará en honor vuestro. Varias veces he dicho que yo no he pretendido venir a enseñar nada a vuestros estudiosos, no porque estos lo sepan todo, lo cual no es verdad, sino porque yo apenas si sé algo, y aun para enseñar ese algo me falta una autoridad que no he tratado nunca de conquistar. Conozco muy bien no ser sabio y dudo mucho que deba ser llamado profesor. Cuando miro a redrotiempo y veo mis años mozos, hallo que fue mi alma, a defecto de mejores cualidades, un incendio perdurable de entusiasmo que no sabía acercarse a cosa alguna sin intentar cendrarla y abrillantarla

con su fuego interior. Me ha poseído siempre una como fe profunda, en que todas las cosas son susceptibles de ilimitada mejora y que nos basta con fijar los ojos en el más humilde objeto para que aparezcan sobre sus flancos prodigiosas reverberaciones. Nada hay mísero ni sórdido si sabemos contemplarlo y, como dice el viejísimo «purana» indio, dondequiera que el hombre pone en el suelo la planta, pisa siempre cien senderos. Después de todo, es esta fe en que el universo es susceptible de infinita mejora el sentido radical que da Platón a la Filosofía cuando hace nervio de ella el «Eros», la aspiración de amor.

Refería yo no hace mucho a los estudiantes que en las tardes de estío solía Sócrates, viejo patrón de todos los filósofos, llevarse algún discípulo joven por las márgenes amenas y verdeantes del Cefiso. Allí, en la soledad de la siesta, deslizaba en su oído un secreto: «Yo —decía— afirmé en Atenas que solo sé que nada sé; pero esto no es cierto; hay algo de que sé mucho, algo en que yo soy especialista, "ta eroticá", las cosas del amor.» Y añade Platón que mientras esto Sócrates decía, sobre sus cabezas, puestas en los plátanos, las áticas cigarras caniculares rascaban en su áspero rabel. «L'amore é un apetito di belleza», exclama platónico Lorenzo de Médicis; es el afán de lo mejor y el esfuerzo de mejoramiento, la actitud afirmativa ante el «cosmos». El amor verdadero es el amor a la perfección de lo amado. El mundo, señores, mirado sin amor, sin entusiasmo, sin fervor, parece vengarse de nosotros volviéndose mudo, erial e inhóspito. Quien quiera esplendor y luz sobre su vida, venza la exánime tristeza, despierte su íntimo fuego y todo en torno será a sus ojos una selva inflamada. La felicidad ni se recibe ni se plagia; es en cada individuo labor original y creadora.

Estas son las enseñanzas, las calladas enseñanzas que enviaban a mi mocedad, desde los lóbregos claustros españoles, los hombres cárdenos que pinta el Greco, cuando parecían querer nostrarse sus almas incandescentes con un ligero temblor de sus barbas agudas.

Pues bien, señores, yo no he sido entre vosotros sino un entusiasta que pasa. No tengo otra virtud que esta de arder ante las cosas y producir en torno mío algunas contaminaciones. Y me he encontrado con un pueblo lleno de afanes, libre de envidias, que, sintiendo rebosar dentro su optimismo, está presto a verterlo, liberal, sobre el transeúnte, a poco pretexto que le dé. Yo no creo que exista en parte alguna un público de sensibilidad más pronta y limpia de prejuicios, de mayor perspicacia, que el que encontrará en la Argentina todo el que venga con un poco de pureza y otro poco de arte en su corazón. No es esta alabanza mía convencional y reflexiva, porque al punto

añado que es un problema para mí explicarme el desequilibrio que existe entre esa sensibilidad difusa y anónima, pero exquisita, y la producción ideológica y artística de este pueblo, que es más reducida y menos densa de lo que tiene ya obligación de ser.

No creo yo conocer, señores, vuestra alma colectiva, ni temáis que cometa el desliz de hacer con mis pocos datos, en breves minutos, un ensayo de psicología argentina. Voy sencillamente a expresar dos o tres simples observaciones, las cuales ni siquiera necesitan ser exactas para que en algún modo puedan seros útiles. Son impresiones de viajero rápido, que ha hecho resbalar su pupila sobre vuestra tierra. Ni creo que viajero alguno haya tenido la grotesca pretensión de descubrir el país a los nativos. No es, señores, su misión ser profundo ni exacto, sino exclusivamente ser sincero, dibujar con delicadeza la imagen que la nación visitada suscita en su retina. El encanto de los libros de viaje está precisamente en que son siempre libros ingenuos. El viajero busca en sus andanzas renovación espiritual. Viajar por un pueblo extraño es valerse de un artificio que nos permite un renacimiento de nuestra persona; cuando viajamos, volvemos a ser niños. Allá donde nacimos y donde vivimos, las cosas y las personas han gastado para nosotros su fisonomía, como monedas muy corridas, y sus rostros no hieren ya suficientemente nuestros nervios. Lo habitual es imperceptible e insignificante; en árabe lo castizo, lo consuetudinario se dice «baladí». Pues bien: nuestra realidad individual y colectiva no se compone meramente de lo que somos; una parte de nuestra realidad es lo que parecemos a los demás. Porque estos nos responden en la lucha vital según la imagen que de nosotros tienen, y no según nuestra propia verdadera esencia. Y hay seres desgraciados que tienen la desventura de reflejarse en los demás al revés de lo que son, como en espejos invertidos, y es su propia vida un *quid pro quo* lamentable, en que a toda palabra de ternura les es respondido con una estocada.

Los naturales, entretejidos en la urdimbre de su pueblo, no pueden verlo sino en su resultado total, en su masa conjunta. Por eso es interesante ver cómo nuestra realidad étnica se descompone en sus elementos al atravesar la retina del viajero, de la misma manera que la blanca luz del sol nos revela los secretos de su composición cuando penetra un prisma de cristal.

El hecho argentino que más ha incitado mi meditación es, a la vez, el más amplio y básico de vuestra vida. Comprenderéis que no voy a hablaros de vuestra riqueza ni a cantar una vez más en lírica efervescencia vuestro heroísmo cereal y ganadero. Lo admiro y lo

respeto, porque solo en cuerpos saludables viven las almas claras. Pero yo no puedo tener para esas cosas percepción. ¡Cómo voy a tenerla, si yo no gozo en el planeta de un puñado de tierra que pueda decir mío, y si no he tenido nunca en la palma de la mano los veinte granos rubios, cosecha de una espiga! El hecho a que me refiero veréis cuál es.

El pueblo criollo rompe el hermetismo tradicional de las razas, y ha sabido hacer de su nación un volumen perfectamente poroso, donde pueden entrar hombres de todas razas, de toda lengua, de toda religión y de toda costumbre. Vienen aquí y hallan un área libérrima e ilimitada donde pueden trabajar, levantar hogares, henchir su peculio. Tener esta fuerza de atracción es ya muy difícil. Pero no es esa vuestra virtud característica. Porque ello trae el peligro de que esa facilidad en la recepción del extraño, esa porosidad de la sociedad, produzca en esta falta de cohesión, y la vida de un pueblo como este sería desordenada, inquieta, turbulenta, brutal e insolidaria, menguas todas estas que impiden las grandes obras del esfuerzo aunado y común. Pero yo quiero advertir en el pueblo criollo, junto a este poder atractivo, uno de los adelantos más raros de la Historia, que solo han ejercido los pueblos próceres. El talento de absorber hombres de toda oriundez, raza, religión, en la unidad de un Estado. Porque frente a la idea de nación, que supone centenaria comunidad biológica, significa la idea de Estado un poder imperativo de hacer mantenerse en laboriosa convivencia grupos humanos de sangres diversas y aun antagónicas. Tiene el pueblo criollo el talento de Estado; una potencia específica que acaso no es de orden intelectual. El mismo talento tuvo en España, en la era de la Reconquista, nuestra minoría castellana, cuando frente a los instintos dispersos de la nacionalidades periféricas —Galicia y Asturias, Vasconia, Aragón y Cataluña— supo imponer un ideal de integración, la unidad superior de «una» España, en la cual, como en un corazón plural, conviviesen resonando todas las almas peninsulares. Un talento parecido creo yo descubrir en el pueblo criollo. No se me diga que es este pueblo criollo una minoría reducidísima, una raza evanescente que se va disolviendo en el torrente inmigratorio, y que sin alguna exageración, cupiere decirse de él como de Grecia, que no hay hoy pura sangre helénica bastante para llenar una copa de licor. Habría de ser así, y hallaría en ello la pueba más superlativa de mi opinión. Próceres gotas, de cierto, las de esa sagre, que siendo tan pocas tienen la capacidad de absorber, de teñir con su peculiar matiz de civilización ríos caudalosos donde llegan rodando las linfas sanguíneas más heterogéneas.

Cuáles sean los síntomas en que yo encuentro manifiesto ese vuestro talento socializador de Estado no podría decirlo ahora, falto de tiempo y fuera de ocasión. Veis vosotros, probablemente, en primer lugar y bajo una perspectiva desmesurada, los abusos administrativos que acaso se cometen en vuestro país, como, poco más o menos, se cometen en todos los países. Pero los abusos no me interesan ni me orientan. No los abusos, sino los usos, califican a un pueblo. Tenéis, pues, un prócer destino; él os impone ingentes obligaciones. ¿Acertaréis a precaver todas las exigencias que van delante de ese magnífico futuro?

Quien viniendo, como yo, de fuera, aspire a aclararse los problemas de la vida argentina, así en lo colectivo como en lo individual, creo que deberá partir, como de un hecho central, de la desproporción enorme que existe entre la preocupación económica de vuestra sociedad y el resto de sus actividades. Estas jóvenes naciones, nacidas como colonias de pueblos viejos, tardan más de lo que a primera vista parece en superar la trayectoria que les fue impuesta en su origen. La metrópoli creaba la colonia con una exclusiva intención de negocio, de lucro; y al declararse independiente la filial colectividad, suele conservar más de lo que debiera el punto de vista metropolitano. De aquí un como exclusivismo de la función económica, fomentado por los raudales periódicos del aluvión inmigratorio, nutridos con sedientos de riqueza. Los otros pueblos viejos se hicieron en lenta y multiforme evolución a lo largo de la Historia, y ayer combatieron por religiones, y hoy por políticos ideales, y otro día por odios étnicos, por afinidades estéticas inclusive, y solo alguna vez por el oro. Y cada una de esas luchas y graves convulsiones labró en su alma una faceta más donde vinieron a reflejarse rayos distintos de la luz de la vida. Por esto es más compleja e irisada la vida europea que la existencia americana. Mas un pueblo que ve claro delante y quiere con decisión su porvenir, como el argentino, sabe muy bien lo que ha de hacer para corregir este defecto original. Y eso que ha de hacer no podrá consistir en otra cosa que en dedicar tanta mayor energía al cultivo superior de las actividades sobreeconómicas cuanta mayor es su desproporción frente a las utilitarias.

Esta obra de fomento reflexivo en torno a la cultura superior es la misión de la Universidad.

La Universidad, señores, símbolo de toda esencial pedagogía y de toda acción intelectual, es hoy el instrumento incomparable para la labranza de pueblos. Doloroso es que todavía, lo mismo en Europa que aquí, este admirable vocablo, Universidad, suscite al ser oído

imágenes sórdidas e inelegantes de aulas tristes y prosaicas, de dómines solemnes y cejijuntos, de palabras frígidas y pedantes. Y, sin embargo, aún llega a los oídos del estudioso resonando la voz de Platón, creador, en su florida academia, de la institución universitaria; la voz de Platón que dice: «Hagamos de la enseñanza la ciudadela del Estado.» Notad que en el siglo postrero y en lo que va del presente las naciones han pesado tanto en la Historia cuanto pesaban sus Universidades. ¿Existe en la conciencia pública argentina la resuelta visión de esto? No quiero, no debo negar que la sola pena que de este viaje llevo nace de no haber hallado en esa pública conciencia argentina el urgente afán de poseer, en todo su plenario sentido, Universidad. Hace más de dos siglos que en España se perdieron las grandes tradiciones universitarias. Tampoco nosotros gozamos hoy de este supremo incitador de cultura, por lo menos no hemos logrado su plenitud. Pero, aunque no poseamos Universidad suficiente, creo que llevamos la ventaja de sentir con toda prisa y afán su necesidad y emprender sin descanso ensayos de mejora. Día a día surgen nuevos proyectos de transformación, corrígense los miembros inválidos del edificio, pruábanse artificios para garantizar la competencia del profesorado y anualmente es disparada una porción de nuestros jóvenes a los países extranjeros, los cuales al retorno vierten en el ambiente espiritual de España efluvios internacionales. Hay tanta voluntad en vuestros nobles deseos y sois tan vertiginosos en el avance, que estoy seguro de hallar realizado a la vuelta de algunos años lo que hoy echo de menos. Ensayad, proyectad. Como antes decía que no los abusos, sino los usos, califican a un pueblo, digo ahora que más peligroso para una sociedad que los muchos fracasos es que haya pocos ensayos. En una forma o en otra tendría la Universidad argentina que corregir cierta tendencia practicista que si ha dominado como un tópico el mundo durante algunos decenios, va hoy en derrota dondequiera.

Es un grave error creer que lo práctico nace de la práctica sola. Para hacer a un hombre práctico es preciso antes convencerle de ser este el mejor modo de vida, y esto ya no es práctica, es religión. Notemos que nada se parece menos al resultado, que los medios para obtenerlo; nada más distinto del puro azul sentimental del cielo como las vibraciones del éter que lo causan. El hombre hace la técnica; pero al hombre le hace el entusiasmo. Si el brazo mueve a su extremo el utensilio, no se olvide que, puesto a su otro extremo, mueve al brazo un corazón. Triunfa con Cobden el librecambio, porque este gritaba en las plazuelas que era la doctrina económica ungida con los

principios evangélicos. Es lo útil la técnica, pero estad ciertos de que para llegar a una huena técnica, lo más útil es la moral. Pensar otra cosa, atender solo al inmediato resultado, es entregarse inerme al capricho de la hora subsecuente, que llega con su necesidad insospechada, exigiendo a veces la virtud que menos teníamos presta.

¿Quién podrá predecir en la vigilia el rostro del día que llega? Si vuestra vida se ha hallado hasta ahora exenta de las complicaciones y dificultades que cercaban a las naciones europeas, pudiera ocurrir que mañana no acaeciera así. Estamos en una crítica alborada de toda la Historia. Y entre los fenómenos más claros que pudieran sospecharse después de la guerra, se halla el probable desplazamiento del centro de gravedad en las grandes luchas comerciales desde el Atlántico al Pacífico. Dos pueblos se preparan a combatir por la hegemonía económica de ese mar traspuesto, que fue hasta ahora humanamente una anchísima agua muerta. Vuestras provincias occidentales que, detenidas por la inmensa pared andina, no se habían interesado en aquella dirección, cuando el hervor comercial de ese mar las atraiga y la finanza norteamericana o japonesa allane para el lucro las montañas, podrían comenzar a volver sus espaldas hacia las provincias orientales, con las que llagarían a tener solo intereses hostiles.

He aquí que es esta sospecha un buen pretexto para asegurar entre vosotros más profundas solidaridades. Otro problema existe de que no he oído hablar suficientemente entre vosotros. Veo yo que el hecho más profundo de la historia europea en los últimos treinta años ha sido que por vez primera atendió Europa durante ellos a la tierra de Africa. Este continente, con ser el más próximo a nuestra Europa, había quedado como en olvido. Fueron antes las fuerzas europeas al Asia o América, a Oceanía; nadie se acordaba del ardoroso y colosal terruño. En los últimos treinta años mostraron las grandes potencias decidido empeño en corregir ese olvido, y no se ha luchado principalmente sino por industrializar, capitalizar, europeizar al Africa. Después de la guerra, ¿no sería posible que este movimiento creciera y las metrópolis europeas diesen grandes impulsos a la corriente emigratoria hacia el Africa y con ella al rodante dinero que tanto prefiere las cuestas abajo, las fáciles rutas? No tiene este continente la bondad de vuestro clima, ni tal vez la riqueza de vuestro suelo; pero tiene para las naciones europeas la ventaja de que los hombres que allí manden quedarán cobijados bajo su bandera y no será perdido un adarme de su esfuerzo para la metrópoli. No digo yo —conste— que vaya a ocurrir todo esto; digo solo que puede ocurrir. Natural-

mente, hay que tener ante la historia del futuro la modestia de no escribirla antes de que acontezca, pero a la vez la obligación de anticipar todas sus posibilidades y salirles al frente armados de todas las armas. La política, que suele ser dondequiera tan distraída, debería tener como símbolo a la virgen prudente con la lámpara encendida toda la vigjlia y el oído alerta a los rumores del amanecer.

Son estas preocupaciones que yo he tenido durante estos meses, porque no sé vivir inmerso en el alma de una raza sin percibir y participar en algún modo de sus afanes y de sus amarguras.

Cuenta la leyenda india que joven aún el Buda había asistido a una fiesta; hallábanse allí doscientas bayaderas, las cuales desearon bailar con el Buda, tan príncipe y hermoso. Buda, no queriendo adolecer a unas si prefería otras, por un acto de amor trascendente tuvo el poder de convertirse en doscientos Budas, cada uno de los cuales fue a danzar con cada una de las bayaderas, que creyeron tener en sus brazos señeros al único Buda. El entusiasmo es ese poder que nos multiplica y que nos lleva a intimar con las cosas, a ser enteros para cada una de ellas y a vivir durante un rato su vida peculiar.

Pues bien: os digo que en este invierno ha tenido mi alma alguna vez su hora de danza irreal con el alma argentina. Me he preocupado íntimamente de vuestros azares y he sido un argentino imaginario. Nada más conmovedor para un hombre que tiene fe en el hombre como considerar la potencialidad enorme de cultura que yace en esta tierra inmensa y en esta raza ascendente. Goethe decía que solo todos los hombres viven enteramente lo humano; y añado que cada pueblo es el ensayo de una nueva manera de vivir y que trae sobre sus hombros, como un escultor en su mente, la misión de crear una nueva figura y gesto de hombre. ¿Cuál será la figura espiritual argentina que hoy está aún medio enterrada en vuestra tierra, como los torsos cándidos de las Afroditas en el suelo de Italia, luego que pasaron hollando el haz latino los bárbaros rubios y borrachos? No sé cuál será esa figura; pero me alejo de esta costa austral seguro de que será. Y tal seguridad creed que no la he sentido después de alguna conversación con algunos argentinos satisfechos. No espero nada del hombre satisfecho, que no siente la falta de algo más allá de él. Más bien he nutrido mi esperanza cuando al hablar con alguna mujer argentina he visto desprenderse de su alma, como vaho, un sublime, divino descontento. La historia humana es obra del descontento, que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Esta emoción idealista, haciéndonos percibir que somos imperfectos, nos hace rodar en busca de lo que nos falta,

y así vamos por la tierra y avanzamos por el tiempo y es nuestro corazón una proa siempre en ruta al más allá. Decía Madame Staël: «Todo lo que de grande y bello ha hecho el hombre lo ha hecho movido por el sentimiento doloroso de lo incompleto de su destino.» Menos absorbida que el varón por la obra económica, la mujer argentina va concretando su descontento.

Atribuye la leyenda la invención del dibujo a un mancebo que, estando una tarde junto a su amada al tiempo que el sol tendía sobre un muro blanco la fina sombra de esta, tomó un carbón y fijó en la pared el perfil de la silueta. Pues bien, si un pensador o un artista argentino acertase a dibujar el perfil del noble descontento que hay en la mujer de este país, ese sería el perfil de vuestra cultura. Sus anhelos y sus nostalgias son como un molde en vacío que un día llenaréis con un relieve que será el arte y la idea y la moral argentinas.

Ligado como quedo por siempre a vuestros afanes, yo también, desde el seno de mi tierra celtíbera, pondré una parte de mis pocas fuerzas al servicio de esa labor vuestra. Y sé que más de una vez en mi Escorial, cuando las redondas nubes blancas, las nubes revueltas y barrocas graviten sobre la testa granítica del monasterio, me sorprenderé meditando sobre vuestros problemas —y no respondo de que alguna vez en mis escritos no haga aparecer al lado de la melancólica mujer criolla, paseando acaso por Palermo, los dos maestros españoles del descontento: Alonso Quijano el bueno, viejo, noble y lunático— y para que no os fatigue su largo rostro de asceta, junto a él a nuestro don Juan, siempre joven, siempre animoso y siempre dolorido.

PARA DOS REVISTAS ARGENTINAS[1]

COMO en *Valoraciones* (2) he hallado una certera nota de Carlos Américo Amaya sobre mi *España Invertebrada* encuentro en *Inicial* un artículo anónimo sobre mi libro *El tema de nuestro tiempo*. El autor ha penetrado bien en el sentido de mis pensamientos. Sin embargo, hay en su interpretación un error sustantivo oriundo, sin duda, de que yo me he expresado muy mal en el punto que más me importaba. He aquí la ventaja de estos comentarios a una obra. Gracias a *Inicial* caigo en la cuenta de que yo no he dicho con claridad lo que pienso. Y el caso es que yo creía haber eliminado en este punto capital toda mala inteligencia.

«Alguien ha dicho —leo en *Inicial*— que las afirmaciones de Ortega y Gasset no hacen sino corroborar los puntos de vista del pragmatismo». ¿Quién será ese alguien, lector tan distraído, que me entiende al revés? El colaborador anónimo de *Inicial* me defiende de aquella imputación. Pero lo hace con alguna tibieza, siendo así que, dado el espíritu de sus páginas, debió haber arremetido bravamente contra una de las tergiversaciones más enojosas que puede sufrir nuestra común sensibilidad. ¿Corroborar el pragmatismo? «Es exacto —dice *Inicial*— es exacto, en cierto modo, ya que como aquel, encara la verdad como un simple proceso de adaptación a fines prácticos». *Inicial* me proporciona un pequeño disgusto presentándome ante mis propios ojos como reo de semejante delito. Porque, en efecto, se trata del mayor delito que se puede cometer en filosofía. Es más, ni siquiera se puede en filosofía cometerse tal delito porque al inten-

(1) [Publicado en *La Nación*, de Buenos Aires, 27 de abril, 1924.]

(2) [Véase el artículo "El deber de la nueva generación argentina", en *Obras Completas*, vol. III.]

tarlo se ha dejado de ser filósofo. El pragmatismo no ha sido nunca una filosofía de filósofos, sino, a lo sumo, una filosofía para los incapaces de tener ninguna.

No, yo no he pensado nunca que la verdad sea un simple proceso de adaptación a fines prácticos. Yo he pensado siempre todo lo contrario. Toda la intención de mi libro puede resumirse en el ensayo de armonizar el carácter trascendente, ultrabiológico de la verdad con el carácter inmanente, biológico del pensamiento. La superación de la antítesis racionalismo-relativismo implica que tomemos los dos términos antagonistas en toda su pureza.

La verdad es transvital —dice el racionalismo de Sócrates y Platón. El pensamiento es un proceso vital —dice el relativismo—, de quien el pragmatismo no es sino la más hosca manifestación. Y el caso es que ambas afirmaciones son verdaderas. Por esta razón es imposible encerrarse en una de ellas y negar la contraria como hacen racionalismo y relativismo.

Conviene no confundir el pensamiento con la verdad. El pensamiento puede ser verdadero o falso; es una función orgánica del individuo, sometida, por lo tanto, a las condiciones biológicas de su desarrollo. En cambio, la verdad es indiferente a toda conveniencia vital. Podrá ocurrir que la adquisición de ciertas verdades resulte *a posteriori* ventajosa biológicamente, pero también puede ocurrir y aun de hecho acaece lo contrario: que una verdad mate.

«El tema de nuestro tiempo consiste, precisamente, en evitar la confusión de las leyes del pensamiento con las leyes de la verdad.» Unas y otras parecen antagónicas; el pensamiento es un fenómeno real que se produce en el tiempo. Sus leyes son históricas. La verdad obedece a leyes absolutas, insumisas a toda condición de tiempo y lugar. El error que nuestra generación debe evitar consiste en desconocer ese esencial antagonismo y pretender supeditar la lógica a la historia o bien la historia a la lógica. Para ello no tenemos más que un método —todo problema es bicorne—: un poco de valor y tomémoslo por ambos cuernos.

No es posible hacer nada más útil en esta cuestión que lograr suficiente claridad sobre sus términos.

¿Quién es, hablando con rigor, el verdadero o el falso? Naturalmente no son las cosas propiamente verdaderas o falsas. El «verdadero amigo» es un uso incorrecto, cuando menos un uso secundario y derivado del vocablo verdad. En lugar de «verdadero amigo» habría que decir «un hombre de quien afirmar que es amigo resulta verdadero». No es, pues, el amigo primitivamente verdadero sino

en la proporción en que se le atribuye ese carácter. Según esto, verdadero o falso solo puede ser el pensamiento.

Pero aquí está el punto delicado. La palabra «pensamiento» como casi todas sus congéneres —idea, imaginación, concepto, juicio, etcétera— arrastran un pernicioso equívoco, acaso el estorbo más grave que en el progreso actual encuentra la filosofía. Yo pienso ahora en Buenos Aires, y el lector, en el instante de leer esta línea, también. Tenemos, pues, dos pensamientos sobre Buenos Aires: el mío y el del lector. Ambos son sucesos reales, que acontecen en el espacio y en el tiempo: el mío ahora en Madrid, el del lector dentro de un mes, junto al Plata. El mío es un trozo real de mi persona, forma parte efectiva de mí, me pertenece. Lo propio acontece al lector con el suyo. Son, pues, dos realidades distintas. Sin embargo, esos dos pensamientos distintos, son, en otro sentido del vocablo, el mismo pensamiento. Ambos, en efecto, piensan lo mismo: Buenos Aires. (Dejemos a un lado las variantes; para la cuestión es suficiente con un núcleo mínimo de coincidencia, y que este existe es obvio, de otro modo no nos entenderíamos los unos a los otros.) Esto común que pensamos tiene atributos diferentes de los que acabamos de reconocer a nuestros pensamientos. El Buenos Aires que pensamos no es un hecho real, no forma parte de nuestro ser: es indiferente a tiempo y a lugar. ¿Se advierte la urgencia de corregir el empleo equívoco del término pensamiento? Una sencilla distinción va a aclarar prontamente la confusión. En todo fenómeno intelectual hay que distinguir el «acto» de pensar, percibir, etc., de «lo» pensado, «lo» percibido, etc. Lo pensado, por otra parte, no es la «cosa» en que pensamos, sino «lo» que pensamos de la cosa. Aunque Buenos Aires desapareciese, nuestra «idea» de Buenos Aires quedaría indemne, y no menos indemne quedará cuando nuestros «actos» de pensar en él se hayan cumplido y nuestros espíritus se ocupen de otro asunto.

Para quien no haga estas distinciones elementales todos los gastos de la filosofía serán pardos. Hay que separar radicalmente estas tres clases de objetos: 1.º Las cosas en que pensamos. 2.º Lo que pensamos de ellas. 3.º Los actos en que pensamos estas ideas. Las cosas son realidades fuera de nuestra conciencia; los actos son realidades dentro de nuestra conciencia, son trozos del sujeto; las ideas no están ni fuera ni dentro de nosotros ni en parte alguna porque no son realidades. Esta contraposición al carácter de realidad es el significado específico de la palabra «idea». Lo ideal es, propia y rigorosamente hablando, lo irreal. No se trata, pues, de nada místico o vago, de nada obtenido mediante construcciones, especulaciones o hipótesis. El

estricto positivismo, que sin teorías preconcebidas busca los hechos, se encuentra con este enorme hecho: la existencia de objetos irreales componen las «ideas». Y no hay más remedio que tomar el hecho sagún él se da.

En la filosofía de los últimos siglos ha originado grandes perturbaciones cierta manera de hablar que llama a las «ideas» «contenidos de la conciencia». Como la conciencia es el sujeto, al hacer de las ideas contenidos de aquella, se las convierte en algo subjetivo. Y como el mundo, en definitiva, llega a nosotros en forma de ideas —«lo» percibido es también una «idea» en nuestro sentido— si estos son elementos subjetivos no hay modo de salir del sujeto al mundo. De aquí que toda la filosofía desde Descartes hasta 1900 haya sido, deliberada o indeliberadamente, subjetivista.

Pero lo único que es, en verdad, subjetivo es el acto en que actualizamos —ahora y aquí o mañana y allá— la «idea». Esta es transubjetiva. La idea de Buenos Aires, del centauro, del dodecaedro, no forma parte de nuestra subjetividad por la sencilla razón de que es perfectamente irreal y nosotros, en cambio, somos perfectamente reales.

No es posible hallar expresiones adecuadas para definir este modo de ser irreal propio de las ideas. Esto pasa siempre que llegamos a fenómenos elementales. El rojo o el azul tampoco se puede definir: no hay manera, por medio de conceptos, de hacer conocer a un ciego lo que son esos colores. Los fenómenos elementales solo se conocen «viéndolos». Lo único que cabe es, por medio de expresiones indirectas, conducir la intuición del prójimo hacia el fenómeno a fin de que por sí mismo lo vea.

Y, en efecto, no hay nada más sorprendente en el mundo que ese modo de ser de la idea. Se parece algo al tipo de existencia que disfrutan las cosas reflejadas en los espejos. Dentro del espejo las cosas no tienen una existencia real, no están realmente dentro de él; tienen solo una existencia virtual. Es decir, que están sin estar. Las ideas son las cosas sin serlas «en realidad». La idealidad no es sino una forma de existencia opuesta a la existencia real y que solo frente a esta y contra esta puede entenderse.

Ahora podemos decir: «verdaderas o falsas son solo las ideas». Nuestros pensamientos o actos reales de pensar aquellas, no son verdaderos ni falsos, no tienen nada que ver con la lógica. Serán, más bien, acertados o erróneos, según que piensen una idea verdadera o una idea falsa.

El parecido es un atributo del retrato y significa simplemente la conformidad de aquel con el modelo, no la conformidad del pintor

o del pincel o del lienzo con este. Pues bien, la verdad es el parecido de la idea con la cosa, en ella ideada, no la conformidad del sujeto o de su acto psíquico con esta. De aquí se desprende que el pragmatismo no solo es un error, sino que es un absurdo, un contrasentido, menos aun, una serie de palabras sin sentido. La verdad no es un proceso de adaptación práctica del sujeto por la sencilla razón que directamente no tiene nada que ver con el sujeto. Es como si dijésemos que Buenos Aires es la raíz cuadrada de Mahoma.

El pragmatismo es un caso sin par de audacia intelectual. Sin pararse a meditar un instante sobre las ideas más elementales que intervienen en el problema del conocimiento ha querido edificar una filosofía. El resultado ha sido un grotesco confusionismo. En vez de hablar de la verdad debía haber hablado de la convicción, de la certidumbre que, en efecto, son hechos subjetivos. En la formación de nuestras convicciones intervienen claramente factores prácticos. Por este motivo el hombre se convence hoy de unas verdades, mañana de otras o bien de puros errores. La «adquisición» de las verdades, —si se quiere, «la adaptación del sujeto a la verdad»—, es un proceso histórico, un fenómeno biológico. Pero el pragmatismo habla universalmente de una «adaptación de la verdad al sujeto» y esto es lo que carece de sentido. La verdad no puede ser relativa a la condición de un sujeto, sea individuo o especie. No hay una verdad para este o para el otro. Esa verdad así condicionada sería el nombre del error. Cuando el sujeto cree haber llegado a una verdad, cree haber superado su condición subjetiva y haber tocado un universo absoluto, indiferente a toda relatividad del individuo o de la especie. Algo es verdad para mí, cuando creo que es verdad en sí, y no al revés.

En definitiva, es el pragmatismo un vulgar escepticismo. Y el escepticismo, nadie lo ignora, es acaso una fina manera de sentir, pero no es una teoría posible; hubiera sido mejor decir que el hombre, por estar sometido a imperaciones prácticas, es incapaz de poseer verdad alguna, Esto hubiera tenido sentido... dicho por un ángel.

Dejemos, pues, quedo el pragmatismo. Ocuparse de él implica estar lejos de los grandes problemas nuevos. La filosofía ha caminado mucho desde 1880 hasta el día. No fuera excesivo afirmar que en ese período ha vuelto a nacer y hoy, adulta, ve ante sí los más vastos y estremecidos horizontes. Lo que me cuesta algún trabajo entender es que todavía en 1916 hubiese una cátedra de la Facultad de Filosofía de Buenos Aires donde se exponía con devota convicción la momia de Spencer.

[DISCURSO EN EL PARLAMENTO CHILENO][1]

Señor Presidente, señores diputados: el honor que esta Cámara me hace permitiendo que se deslice, por un momento, dentro de su cuerpo constitucional, mi persona errante, me obliga a tanta gratitud, que he querido defenderme de ella, temeroso de no saber adecuadamente corresponderla.

Yo no soy más que un meditador independiente y algo díscolo, un estudioso de ideas, un incitador hacia la vida, que ha eludido siempre toda representación oficial y toda magistratura para mantenerme libre y ágil al servicio de mi apasionada misión, la cual se asemeja un poco a la de aquel personaje de los libros hebreos, que iba por los caminos y por cañadas, que daba vueltas en torno a los muros de las ciudades voceando: «¡Ay de tí, Sión! ¡Ay de tus mujeres y de tus hijos, si te olvidas del espíritu!» Hasta que un día, desde una almena, arrojan una piedra que golpea su sien y cae entonces gritando: «¡Ay de mí!»

A esta sencilla, fervorosa y lírica misión, he puesto mi vida, y como mi pretensión no transciende de ella, el honor exorbitante que ahora se me hace, me asusta e inquieta un poco y hasta me hace pensar si habrá sido inspirado por alguna confusión, por algún error de óptica, que hace ver en mi persona rangos y cuantías de prestigio social que me son completamente ajenos ya que voy por el mundo sin títulos ni atuendos, cantando libremente mi canción. Porque los griegos, de alma tan aguda e irónica, solían decir que es siempre el extranjero un poco divino, sea porque aparece de súbito, sin pasado bien conocido, como escapado de una nube viajera, sea porque

(1) [Pronunciado en 1928 y publicado en *El Diario Ilustrado*, Santiago de Chile, 23 de octubre de 1955.]

al ser hombre de tierras lejanas beneficia de la óptica de la distancia que, si en lo físico hace ver a los cuerpos menores, en lo moral amplifica los seres y los presenta legendarios.

Solo una idea me tranquiliza: la de que sirva mi figura transeúnte para que esta Cámara dé un apretón de manos a una España afanosa y renaciente que, dotada de novísima energía, vuelve a estos países de que fue madre con un gesto distinto, y más joven, de hermana mayor. Solo de esto puedo servir, solo en este sentido puedo aceptar este superlativo homenaje, ya que a esa España joven y a esa historia voy unido.

Y es buen ejemplo la historia, aún breve, pero ya fructífera, del nuevo ensayo español para toda juventud que quiera modificar en mejoría la trayectoria de su pueblo. Incitado por el ademán de algunos precursores, hace veinte años, un grupo de muchachos resolvimos laborar en la transformación radical de nuestra vieja nación, y sin apoyo oficial, sin medios regalados, con nuestras propias manos hemos ablandado primero y, luego, dado nuevas formas a la materia anquilosada de nuestra antigua existencia nacional. Hoy vuelve España a navegar resuelta por el alto mar de la historia, y yo os invito muy solemnemente a que en los años próximos fijéis, de cuando en cuando, vuestra mirada en aquella península porque ella os proporcionará no pocas sorpresas y algunas corroboraciones.

No pido hoy para España ni ternura hacia el pasado ni benevolencia para el presente: pido solo atención y ojo alerta hacia su próximo porvenir.

En la primera conferencia pública insinuaba yo la idea, que me es muy cara y que dibuja con exactitud el hecho esencial de la vida, según la cual nuestra existencia, en cualquier momento que la sorprendamos, nos aparece constituida, por encima y antes y después de toda disputa sobre determinismo o indeterminismo, por un conjunto de circunstancias que nos obligan, que nos imponen, un régimen de forzosidad. Esto es nuestro Destino.

Pero ese conjunto de circunstancias forzosas no afecta nuestro vivir de tal modo que deba ir este rigiéndose por una trayectoria ineludible, mecánica, sino que deja siempre un margen a la libre decisión: de suerte que nuestra existencia es, en todo instante, una circunstancia fatal dada que nuestra voluntad puede tomar en sus manos y empujarla en el sentido de la perfección.

No hay vivir si no se acepta la circunstancia dada, y no hay buen vivir si nuestra libertad no la plasma en el camino de la perfección.

Esta misma idea está contenida en la hermosa frase que usó el gran pensador alemán Nietzsche, cuando refiriéndose al poeta, dijo que es el hombre que «danza encadenado».

Todo hombre tiene que tomar en peso su destino, y plasmarlo con su albedrío. Esta no es una frase vagamente alentadora, sino una doctrina, a mi juicio, esencial y verídica.

Cuando no se ha reflexionado bastante, se cree que la vida ideal fuera una existencia horra de angustias y problemas, un puro flotar en un ámbito etéreo, poblado solo de caricias. En este sentido decía Mérimée que *la felicidad es como un deseo de dormir*. Pero esto es un grave error. Nuestro organismo no funcionará si el medio en torno no lo excitase e irritase. Toda función vital es la respuesta a una excitación; a una herida que el contorno nos hace.

La ausencia de presiones, de problemas, apagaría nuestra vida, porque nuestro vivir es un constante aceptar heridas y un responder enérgico a esta benéfica vulneración. Ni un individuo ni un pueblo puede vivir sin problemas: al contrario, todo individuo, todo pueblo vive precisamente de sus problemas, de sus destinos. La vida histórica es una permanente creación, no es un tesoro que nos viene de regalo. Para crear hay que mantenerse perpetuamente en entrenamiento. Y conviene recordar que la palabra entrenamiento no es sino la traducción del vocablo *askesis*, ascetismo, que usaban los griegos en los juegos atléticos y con el cual denominaban al régimen de difíciles ejercicios a que se sometían para mantenerse «en forma» los deportistas. Los místicos de la Edad Media tomaron este vocablo del deporte y la vida pagana, y lo aplicaron a la actividad del hombre que, mediante un constante ejercicio, procura mantenerse en estado de gracia, para hallarse *en forma* y lograr la beatitud.

Pues bien, este ascetismo, este constante entrenamiento es el único capaz de hacernos crear. Hay que mantenerse en un constante entrenamiento; pero no basta para sostenerlo la buena voluntad. Es preciso que las circunstancias constantemente nos inciten; un pueblo no se pone en pie y logra disciplinarse simplemente porque alguien, un buen día, se lo quiera sugerir, sino que, por el contrario, tiene que sentir a toda hora en su carne multitudinaria el aguijón de los problemas nacionales, el espolazo de su destino. Y no hay destino tan desfavorable que no podamos fertilizar aceptándolo con jovialidad y decisión. De él, de su áspero roce, de su ineludible angustia sacan los pueblos la capacidad para las grandes verdades históricas. No se dude de ello: en el dolor nos hacemos y en el placer nos gastamos.

Así es como sentiría yo, si fuese chileno, la desventura que en estos días renueva trágicamente una de las facciones más dolorosas de vuestro destino. Porque tiene este Chile florido algo de Sísifo, ya que como él vive junto a una alta serranía y, como él, parece condenado a que se le venga abajo cien veces lo que con su esfuerzo cien veces elevó.

Pero ya que he aceptado este homenaje, que vuelvo a calificar de exorbitante, sobre todo después de las palabras superlativas con que el señor Presidente lo ha subrayado, tengo la obligación de hacerlo breve.

Sería una preocupación delicada para mí preocuparme de hablar ante ustedes de asuntos referentes a la tarea que generalmente llena los ámbitos de esta sala. Solo quisiera indicar dos puntos, a mi juicio esenciales, en la situación política del mundo, y especialmente en la de estos países nuestros de razas tan calientes.

Se dice, desde hace algunos años, que ha acabado la política de las ideas, se dice con verdad, pero ¿por qué se dice también con romántica melancolía? ¿Qué es esa famosa política de ideas? Es preciso que retraigamos la mirada a algunos siglos atrás.

Las naciones que son para vosotros modelos, por ser las que habéis hallado en la plenitud de su desarrollo cuando a nueva vida nacieron estos países, se hicieron allá en la Edad Media, pero no como fruto de las ideas, de la inteligencia. Durante la Edad Media se van fraguando las naciones europeas merced a obras, a virtudes, al coraje, al esfuerzo y constancia, que no suelen ser las características de los intelectuales. Es ese el tiempo en que dominan los guerreros y sacerdotes, con las virtudes propias de su gremio, y entonces se van formando año por año, centuria por centuria, esos acordes magníficos de la humanidad que han sido las naciones de Occidente.

Entretanto, germina y se prepara en los rincones de los claustros y de las universidades municipales el pensamiento, la inteligencia que tiene en el Renacimiento la primera fiesta de su madurez. Pero crece tanto esta inteligencia, va sintiéndose tan poderosa que llega, sobre todo en el siglo XVII —era de la construcción de los grandes sistemas racionales de Descartes, Spinoza y Leibniz— a creer que puede tanto como Dios, que puede deshacer y reconstruir el templo del mundo.

De aquí que, desde entonces, se apodera de los intelectuales un afán de intervenir en la vida pública; no les bastan sus gremiales actividades y empiezan a reformar la sociedad.

Hay un momento de evidente orgullo en la historia de la inteli-

gencia, que cree poderlo todo. Cuando en la Edad Media un plebeyo era herido y vejado por un noble, procuraba lo más pronto obviar la dificultad, vengarse de ella; pero en la edad del reformismo, en vez de corregir el concreto abuso, se prefiere meditar cómo debiera ser el mundo todo para que ese vejamiento fuera imposible.

Esto último es lo que constituye el reformismo. Entre 1750 y 1900, el mundo del Occidente retiembla en intentos de reforma. Esta fue la política de ideas. En ellas la idea no cumple su misión de reflejar pulcramente la realidad social, sino que como dirá Fichte, que ha sido siempre el *enfant terrible* del pensamiento occidental, es decir, el que expresaba claramente lo que otros callaban: la misión de la realidad es copiar nuestras ideas.

¡Política de ideas! Una política que vuelta de espaldas a la realidad quería imponer no ideas políticas, sino éticas, jurídicas, religiosas —*more geometrico*.

La Revolución Francesa que yuguló a los príncipes cometió la inconsecuencia de poner en el trono a los principios, principios, repito, que no eran políticos, sino abstracciones puras, morales o jurídicas. Y esto es lo que no puede ser.

Frente a tales principios de reformismo; frente a estos ensayos que la inteligencia ha hecho de abandonar su propia profesión y querer mandar en la sociedad, reformando el cosmos social, se inicia en todas partes un principio de conformismo, el cual no implica una renuncia a la reforma, sino que pretende primero hacerse cargo de cuáles son las leyes de estructura de la sociedad para respetarlas, porque eso es lo que no se puede reformar. Es menester asegurar la reforma parcial empezando por reconocer las líneas dinámicas de la arquitectura del mundo de los hombres, de la sociedad...

Pero no puede ocurrir que esa vieja política de ideas, tan orgullosa, producto del orgullo, de la soberbia de la inteligencia, termine sin una época de transición dura, difícil, en que parece que la política no va a tener ideas. Esto es lo que caracteriza a la situación actual en todo el mundo, situación que acepta valerosamente la condición del momento y conoce y se sabe perfectamente como transitoria... Toda situación política tiene que ser institucional, tiene que vivir con ideas, pero esas, siendo ideas políticas puras, estrictamente políticas, servidoras de la realidad, anhelantes de sujetarse a ella, son las que hoy procuran elaborar en el rincón pacífico de las meditaciones los estudiosos de mi generación.

Nueva política de ideas tiene que venir, y esta es la alta, difícil

misión que en vuestras manos está por lo que afecta a vuestro pueblo: porque esa nueva política de ideas, nada abstractas, no puede consistir en instituciones ubicuas que puedan trasladarse de un pueblo a otro pueblo, como si las sociedades no tuviesen destinos particulares, y es necesario que vosotros extraigáis con propia intuición del destino singularísimo de vuestro pueblo el perfil de vuestra futura constitución.

Otra advertencia, la última que quería hacer.

Es aquella en que tanto los políticos españoles, como los de estos pueblos de la misma temperatura, requieren mayor generosidad.

Nuestras sociedades tienden siempre a que todo en ellas se convierta en política y entonces acontece que nuestras sociedades viven solo de un centro creador de historia: la política, y entonces carecen de otras instancias y centros de equilibrio a los cuales recurrir. Esa otra instancia, ese otro poder espiritual que forzosamente tiene que compensar el exceso de inclinaciones, la proclividad hacia la pasión política de nuestra raza, tiene que ser la vida intelectual.

Es cierto, no os hagáis ilusiones, la pura inteligencia es enemiga del puro político; se reparten dos funciones diferentes y si son fieles cada cual a su misión, es natural que entren en colisión; sin embargo, de vuestras resoluciones hay que esperar que ayudéis a que en esos pueblos exista, frente al centro político, un epicentro de serena vida intelectual; que creéis instituciones, que hagáis sacrificios para que en ellas se vaya formando una minoría ejemplar, la cual en todo instante pueda serviros de indicadora, alentadora y correctora.

Pido, pues, anhelo, deseo y espero que en el futuro de Chile los políticos favorezcáis, animéis, corroboréis la vida intelectual.

Después de dicho esto y habiendo tenido ya demasiado tiempo alerta la atención benévola de ustedes, no debo sino retirarme, añadiendo tan solo que, a pesar de ser tan breve mi permanencia en Chile, me voy de esta tierra colonizado, con nostalgia, y con un afán de retorno.

ICTIOSAUROS Y EDITORES CLANDESTINOS (1)

URGENCIA DE UNA RECTIFICACIÓN MORAL

Por fin, se ha dado en América la embestida generosa y brava contra esta gran bellaquería de las ediciones clandestinas. Desde hace hartos años la perduración —digámoslo, la consolidación— del hecho bochornoso deshonraba a las dos Américas, del Centro y del Sur, Porque si bien carga la máxima responsbilidad sobre Chile, casi todo el resto de la América hispana participaba en ella. En Chile se hacen las ediciones criminales; pero en casi toda América se venden y donde no se venden, o se venden menos, como creo que pasa en la Argentina, no se protestaba del delito y en esta medida se colaboraba en él. Esto último no es una exigencia exorbitante. Pues nadie honestamente puede dudar de que solo un movimiento de protesta surgido en América misma prometía con alguna vaga probabilidad ser eficaz. Esta es una de las razones que me hicieron no hablar ni escribir una sola palabra sobre el asunto hasta el día presente —cosa que me interesa hacer constar—. Sabía que era inútil, y hacer en el orden práctico de la vida cosas inútiles me parece una gruesa inmoralidad. Porque lo inútil no se contenta con serlo. Lo inútil resulta contraproducente.

Nótese que lo más grave de la cuestión no está en su vertiente económica sino en lo que tiene de síntoma para poder apreciar la excesiva solidez de los estómagos. Porque el hecho es, ante todo y sobre todo, asqueroso. Es un crimen a mansalva. Un crimen sin exposición del criminal. Un crimen abrigado por una complicidad ilimitada. ¿Cómo es que no ha producido inmediatamente sus

(1) [Publicado en la revista *Sur*, n.º 38, Buenos Aires, noviembre, 1937.]

efectos... eméticos? No es ya cuestión de justicia: es cuestión de reflejo estomacal. La única jurisdicción que le es cabal es el asco. La prueba está en el artículo de Victoria Ocampo. ¿A qué género literario pertenece ese artículo? Bien claro está: no es una octava real, es una náusea, la náusea como género literario. La imagen, sobre todo referida a una señora, es poco galante, pero se reconocerá su exactitud. Véase cómo el estilo del artículo es espasmódico y véase cómo salen en él, devueltas y juntas, diferentes especies de fauna repugnante: langostas y editores clandestinos de Chile.

Repito que las aristas morales del hecho me interesan más que la crematística. Es de sobra notorio en la Argentina que la plata no me emociona. Más aún: me ha aburrido siempre el dinero, como todo lo que se cuenta, salvo los cuentos. ¿Hay nada más idiota que un número, como no sea otro número mayor? Por tanto los araucanos foragidos que me han sustraido mi haber no han logrado ocasionarme un minuto de mal humor. Como auténtico hidalgo he vivido siempre sin blanca y estoy perfectamente adaptado a la ausencia de metales preciosos. La impecuniosidad me es como el agua al pez; me es connatural y mi elemento. Yo no había jamás aludido a esto ni en mis escritos ni en mis conversaciones hasta que en prólogo a mis *Obras* (1) hice sobre ello una vaga insinuación. Pero el prólogo a unas *Obras* reunidas es, sin duda, el comienzo del fin de una vida. Yo he esperado a tener casi toda la mía a la espalda para revelar ese secreto. Hecha en hora tan tardía, esa revelación no puede significar ni queja ni apetito y queda ahí ostentado su pura intención legendaria. La verdad es que un lema de toda mi vida ha sido aquel decir de Michelet: ¡El que sabe ser pobre lo sabe todo!

Lo que me importaría más del caso es que los países americanos lo aprovechasen como un pretexto para dar un ejemplo de rectificación moral. Perdóneseme que no oculte en este punto mi pensamiento. Los pueblos de la América hispana arrastran en el seno profundo de sus almas colectivas un fondo de inmoralidad. No discutamos ahora cómo se ha formado ese fondo. El hecho es que está ahí y que mientras no lo arrojen y lo sustituyan por un enérgico repertorio de reacciones morales que funcione automáticamente en toda ocasión decisiva, no pueden hacerse ilusiones de ascender al rango de pueblos preclaros, a pesar de que alguno, como la Argentina, posee no pocas de las dotes más raras para pretenderlo.

Este hecho de las ediciones clandestinas, acontecido en esta altura

---

(1) [En *Obras Completas*, vol. VI.]

de los tiempos, es un buen ejemplo de inmoralidad básica. Tanto que lo que más me interesa en él es su lado teórico. ¿No sería de gran interés escribir un ensayo donde se analizasen minuciosamente las implicaciones que condensa ese hecho, los supuestos que han tenido que darse para que se produzcan? ¿Cómo ha podido Chile hacerse solidario, activa o pasivamente, de esa fechoría? ¿Qué fuerzas y qué grupos han paralizado la protesta indignada que seguramente germinó cien veces en muchas almas chilenas? ¿Cómo están hechos los intelectuales chilenos para hacerse cómplices de faena semejante? Hay quien cree que los escritores chilenos asisten al despojo de sus colegas extranjeros con mal disimulada complacencia. ¿Qué quiere decir esto? ¿Resentimiento? ¿Y por qué serían resentidos?

He ahí un nuevo lado del tema. Pero ahora venga otro.

Argentino de afición, me inquieta un poco que sea Victoria Ocampo quien, una vez más, no pudiendo aguantar una santa indignación, sale furiosa al campo, la lanza en ristre, walkyrizando. Me explicaré. Una de las pocas cosas verdaderamente claras que dice Platón en su *República* es que no puede andar bien un pueblo si en él no hace cada cual lo suyo. Porque es evidente que en un pueblo hay, mayores o menores, muchas cosas que es inexcusable hacer. Si no hace cada una aquel a quien le corresponde, será otro, a quien no le corresponde, quien tendrá que salir a hacerla. Y, si esto acontece a menudo, el que subsana las omisiones de los demás, acabará por desdibujar su fisonomía y por deformar su propio quehacer. ¿No hay en la Argentina doscientas personas que podían y debían haber iniciado esta campaña antes que Victoria Ocampo?. Todos saben ahí que, a la postre, cuando haya que dar una tremenda arremetida contra una injusticia, una indecencia o un desmán, la impetuosidad, el coraje y el vendaval generoso que hay en el alma de Victoria Ocampo, la llevarán a no poder contenerse y a arriesgar sin reparos su gesto y su persona. Pero yo creo que interesa a los argentinos ahorrar estas intervenciones. Victoria Ocampo es, por la concurrencia de muchos dones, una realidad de primera magnitud en la historia argentina. Ahora bien, un pueblo solo lo es en la medida en que posee un tesoro de solidaridades tácticas e inquebrantables respecto a ciertas cosas esenciales. Los partidos más hostiles tienen, sin parpadeo, que coincidir en ellas. Mírese Inglaterra: su inmenso poder, su ejemplar solidez se nutren solo de eso. Inglaterra que, apenas si es un Estado, es un nudo de solidaridades tácitas, pero formidables, entre los ingleses. Pues bien, yo pienso que importa a todos los argentinos —a sus enemigos igual que a sus amigos— procurar que la

figura de Victoria Ocampo no se malogre en faenas supletorias que otros muchos deberían hacer. Debe reservarse para lo más grave, lo más nacional, lo más peligroso y no para ensartar en el alfiler de su sombrero editores chilenos. No pido, conste, que se constituya en torno a Victoria Ocampo una especie de beatería que halague su persona con acatamientos y remilgos vanos. Es una criatura cuya existencia necesita absolutamente de la resistencia. Mejor que yo conocen ahí todos su espléndida condición y saben que es lo bastante feroz y lo bastante puma para no vivir sin saltos de combate. Pero yo quiero suponer que los argentinos están resueltos a no dilapidar sus mayores riquezas humanas, a conseguir que sus figuras excelentes den el máximo de su rendimiento nacional y por eso, con impertinencia bien intencionada, me he permitido esta observación.

Y ahora a ti, Victoria, va el estribillo de toda la balada. Te va a divertir:

Hablas en tu artículo de la propiedad intelectual como de la más respetable, de la más sagrada. Yo quiero agregar una cosa poco conocida, a saber: que es, acaso, la más antigua. ¿Sebes cuál fue el derecho de propiedad intelectual que primero y más rigurosamente reconocieron los hombres? No fue el suelo ni el ganado ni siquiera los pequeños bienes muebles, las armas y trebejos de uso personal. Estos últimos, al fin y al cabo, se podían heredar, lo cual indica que su propiedad no era tan superlativamente adscrita a la persona. No: los pueblos más primitivos reconocían como la propiedad más individual la de los sueños y la de las canciones —una propiedad intelectual. El primitivo que tenía una visión donde se le revelaban secretos de la caza o de otro orden sabía que nadie osaría aprovecharse de ella ni tampoco cantar la canción afortunada que enardecía el festival y a él se le había ocurrido.

El etnógrafo para mi gusto más inteligente es el americano Lowie. Su saber es inmenso y no menor su agudeza crítica y su escepticismo hacia generalizaciones audaces. No obstante, puede leerse en su *Primitiv Sociology* (de que hay una excelente traducción francesa: *Traité de Sociologie Primitive*, Payot, pág. 235): «Contrariamente a lo que podría suponerse, la noción de patente o de derecho de autor está muy desarrollada en las capas más profundas de la civilización y su fuerza, entre ciertos pueblos, hace manifiestamente absurdo el dogma de un comunismo primitivo universal... Aun en un medio tan humilde como el de las Islas Andaman, encontramos derechos de disposición exclusiva referentes a objetos inmateriales. Es el

hecho tanto más notable cuanto que en lo que respecta a los utensilios de cocina, por ejemplo, muestran estos insulares, por el contrario, una amplitud de espíritu que roza con el comunismo... Pero esta generosidad no se extiende a los cantos compuestos con ocasión de una reunión pública. Un canto que ha tenido buen éxito puede ser repetido en reuniones de menor importancia, pero, cualquiera que sea su popularidad, nadie tiene el derecho de cantarlo más que su compositor. Entre los Kay como entre los Andaman el poeta es dueño absoluto de su composición. Nadie puede cantarla sin su consentimiento y en modo alguno concede este favor gratuitamente... El eje de la religión en los Indios de las Praderas está constituído por los conceptos y prácticas referentes a las visiones... Nadie osaría disputarles el derecho de propiedad de estas visiones y quien desea adquirir en parte uno de estos derechos o comprarlo íntegramente, sacrifica a este fin bienes que representan un valor el cual nosotros consideraríamos absurdamente exagerado. La transferencia por donación no es posible, aun cuando las dos partes estén unidas por los lazos de parentesco más estrechos... Los «paquetes sagrados» de los Hidatsa que derivan siempre de visiones ancestrales, hereditarias en ciertas familias, necesitan, no obstante, ser objeto de una transacción entre padres e hijos».

Los Andaman son uno de los cuatro o cinco pueblos más primitivos que se conocen. Los Indios de las Praderas, los Hidatsa, son indios americanos. De donde resulta que ahora los chilenos se las han arreglado para retroceder no ya a la edad precolombina, sino a una edad preindiana. Pero, ¿qué había en Chile cuando todavía no había indios? Evidentemente, nadie capaz de ensueño y canción. Por lo visto no había más que ictiosauros y gérmenes de editores fraudulentos.

París, noviembre de 1937.

MEDITACIÓN DEL PUEBLO JOVEN [1]

¡HAY prisa, hay prisa! Hay mucho que decir aunque no podré expresar sino una fracción mínima de lo que habría que decir sobre el tema. Por eso no creo en la eficacia de la conferencia singular y evito adquirir el compromiso de darlas. Por excepción, he creído que debía corresponder a la enaltecedora demanda que un grupo de hombres de esta ciudad me ha hecho para que hable hoy aquí. Me pareció, no sé bien por qué, que esta vez el deseo de oírme era auténtico y no convencional. Además se había elegido para llegar a mí un cauce seguro, perdone el doctor Alberini que le llame cauce; son bromas que puedo permitirme con quien fue mi compañero de estudios en tiempos mozos y es amigo constante desde una juventud que se ha empeñado en sernos groseramente remota. Pero repito que no tengo fe en una conferencia singular. Por lo menos, lo que yo tengo que decir sobre una cosa no se puede nunca decir en una sola conferencia, sino que requiere una serie de ellas. Lo cual no garantiza lo más mínimo que lo que yo diga valga la pena. La cuestión es otra. Valga o no valga la pena, lo que yo tengo que decir sobre un tema que elijo no son meras frases, sino que pretendo hacer ver a mis oyentes las cosas mismas de que se trata, aspiro a proporcionarles evidencias o, lo que es igual, a hacerles patentes realidades. Esto, claro está, tengo que lograrlo con frases porque no existe otro instrumento mejor para que una mente opere sobre otras mentes. Pero la misión de mis frases no es otra que abrir los ojos del que escucha, hacerle

(1) [Texto redactado para una conferencia en La Plata —Argentina— en 1939; anunciada por el autor al término del «Discurso en la Institución Cultural Española» —en *Obras Completas*, vol. VI—. El texto incluye desarrollos que constan en el manuscrito pero que, al parecer, no tuvieron lugar en ella.]

ver lo que yo creo ver con toda evidencia y una vez que han conseguido esto, si es que lo han conseguido, desaparecer ellas, mis frases, y desaparecer yo con ellas. Este es el oficio que con un nombre ridículo se llama «filosofía», ridículo porque filósofo significa «amante de la sapiencia» y expresión tal me parece de una gran cursilería. Lo cierto e importante es que el filósofo se compromete a dejar hablar a las cosas mismas en él, a ser humilde truchimán o intérprete de las realidades; se compromete, por lo tanto, a ser él lo menos posible, se compromete a nulificarse, a negar su propia existencia. Todo esto es lo que se llama «pensar», verdadero pensar. Y no tienen ustedes que compadecerme si mi vida es procurar no existir, porque eso es pensar y pensar es una delicia, una gran delicia.

Pero esa faena de hacer ver a los demás las cosas mismas, valga o no valga la pena, es inexcusablemente lenta. Nos impone un camino que no está siempre en nuestro albedrío acortar. Hay que plantear con calma las cuestiones, hay que preparar al oyente para ellas proporcionándole todos los requisitos que hacen posible la nuda visión de las cosas. Por eso, cree a veces el auditorio que yo gasto tiempo en decir cosas que no se refieren al tema, cuando, en rigor, son su preparación. Todo esto es operación lenta. El poeta es más afortunado: a veces, con una sola palabra si es certera lo logra todo, produce sus mágicas metamorfosis, nos derrite y nos encanta. El filósofo, en cambio, es tardígrado; tiene algo de buey. ¡Qué le vamos a hacer! Pues ¿qué otra cosa es el filósofo sino una insigne variedad de los rumiantes? El filósofo es el hombre que rumia pausadamente, vacunamente. Ya ven que no me adorno mucho ante ustedes, que no muestro excesivo empeño en aventajarme ante su consideración. Con ello quiero indicar que yo no importo; que importan solo las cosas de que vamos a hablar y sugiero que tengo una gran fe en mi prédica —paladina o solapada, pero constante, ante los argentinos— mi prédica que les grita: ¡Argentinos, a las cosas, a las cosas! Déjense de cuestiones previas personales, de suspicacias, de narcisismos. No presumen ustedes el brinco magnífico que dará este país el día que sus hombres se resuelvan de una vez, bravamente, a abrirse el pecho a las cosas, a ocuparse y preocuparse de ellas directamente y sin más, en vez de vivir a la defensiva, de tener trabadas y paralizadas sus potencias espirituales, que son egregias, su curiosidad, su perspicacia, su claridad mental secuestradas por los complejos de lo personal.

El tema que hoy voy a despuntar y como a rozar, no más, es formidable. ¡No dirán ustedes que escojo asuntos cómodos, grises

o subalternos! En Amigos del Arte, he afrontado los más graves temas de la sociología —el otro día por la radio he empezado a hablar sobre «la criolla», empresa temeraria, como para un suicida, y hoy ante ustedes voy a enunciar algo sobre «el pueblo joven», nada menos. Tengo derecho a decir lo que el buen Alonso Quijano, conocido por el Caballero de la Triste Figura, decía ya viejo y ya molido de palos infinitos: ¡Podrán los encantadores quitarme la ventura pero el esfuerzo y el ánimo, imposible!

Vamos a ver si logramos entendernos un poco sobre lo que es un pueblo joven. Porque no es fácil entenderse. Según dije el miércoles ante el micrófono, cuando atendemos ingenuamente lo que los hechos manifiestan, podría uno preguntarse si no habremos venido los hombres a este mundo precisamente para no entendernos, pues no cabe negar que el no entendernos es cosa que sabemos hacer concienzudamente. Son muchas las causas de esa normal y tenaz mala inteligencia. Pero entre ellas hay una que no veo suficientemente advertida y que es, acaso, la decisiva. En efecto, la razón principal de que no nos entendamos es justamente que creemos cosa fácil entendernos. Y como pasa siempre que se considera fácil una operación la ejercitamos sin precauciones, sin cuidados, al buen tuntún. Ya, a su vez, la idea de que es fácil entenderse se origina en una infantil sobreestima que otorgamos al instrumento oficial que para entenderse tienen los hombres: el lenguaje, el habla. ¡Se nos ha dicho tanto, desde la cuna, que el lenguaje ha sido dado al hombre para comunicar al prójimo sus pensamientos, que lo hemos tomado en serio y sin reservas ni limitaciones, que lo creemos a pie juntillas! Pero la verdad es que no hay tal. El lenguaje es un utensilio tosquísimo que no cumple lo que promete. No es esta sazón para decir por qué precisas razones. Adviértase, sin embargo, que el lenguaje es una de las pocas cosas que el hombre ha dejado tal y como es por naturaleza, sin reobrar sobre ella. En casi todas las demás cosas de su ser nativo el hombre ha intervenido, transformándolas por medio de la técnica. En cambio, el hombre sigue hablando como canta el jilguero. Cuando al hablar cree que está cantando por su cuenta, esto es, diciendo lo que quiere decir —no advierte que el idioma le esclaviza haciéndole decir lo que no quiere, traicionando su íntimo designio, suplantando su intención espontánea con fórmulas mostrencas que el uso le impone. El idioma es, tal vez, la más radical esclavitud del hombre—y si vemos a este, tras haberse liberado de tantas cadenas en un maravilloso y multitudinario esfuerzo de evasión, recaer siempre en nuevas esclavitudes, acaso se

debe a esa suprema servidumbre suya bajo la tiranía del lenguaje. Yo tengo la manía —como no puedo explicar ahora la tesis llamémosla manía— de que la próxima gran liberación del hombre no se referirá a los órdenes en que el vulgo de hoy se ha acostumbrado a contraponer libertades y tiranías, sino que la próxima gran liberación, la más honda, tal vez, la decisiva será la rebelión contra el lenguaje que esclaviza la raíz misma del ser humano, que es su pensar, su pensar desde siempre aherrojado en la cárcel inexorable del idioma. Si yo continúo algún tiempo en la Argentina y si en la Argentina interesan de verdad las exploraciones insospechadas del puro pensamiento intacto de política —cosas ambas, aquella permanencia y este interés, un tanto problemáticas— yo expondría en Buenos Aires, por vez primera, lo que creo haber hallado sobre este asunto, ideas que pudieran ser de gran velamen y constituyen nada menos que los principios de una nueva filología. Para no citar sino lo que hace al caso presente: siempre se ha desconfiado del idioma por el hecho palmario y notorio de que apenas si hay vocablo que no sea equívoco, que no tenga diversas significaciones. Pero este carácter francamente equívoco de nuestro vocabulario no es difícil de dominar y de hacerlo inocuo. Lo grave es esta otra consideración: que no existiría el lenguaje, que no podríamos decir nada si pretendiésemos en cada instante decir todo lo que tenemos que decir en ese instante. Para decir algo, nada menos que algo, tenemos que renunciar a decir todo lo demás. Y conste que me refiero solo a lo que había que decir para que efectivamente estuviese expresado con integridad ese algo que nos urge decir. Un ejemplo extremo y caricaturesco pero real aclarará a ustedes mi pensamiento. El que entra en un bar grita al mozo: ¡blanca! —y he aquí que el mozo entiende esta palabra mágica. Entiende muchas cosas que el cliente no ha dicho: entiende que su organismo necesita una cierta bebida alcohólica de la especie llamada cerveza que tiene dos variedades, la blanca y la negra, de las cuales él solicita la primera. Nada de esto ha sido dicho. Solo ha sonado la palabra «blanca» que significa, aislada y por sí, innumerables otras cosas, una pieza de dominó, un signo musical, una reina de Francia, Blanca de Castilla, una muchacha destinada al lupanar, en España, además, una moneda de plata, etc., etc. A pesar de estos equívocos, a pesar de no haber dicho todo lo que fue callado, he aquí que basta este vocablo «blanca» para que el mozo entienda lo que el cliente quiere decir y le sirva un buen vaso del líquido rubio. Todo lo demás fue silenciado porque se da por supuesto. Pero ¿qué es lo supuesto, quién y cómo se supone lo que no se dice, lo que no se pone? Si esa misma persona grita la

palabra «blanca» en la iglesia al tiempo del Evangelio es evidente que nadie la entiende, tan no la entiende que el distraído cliente tal vez será tomado por un chiflado y conducido al próximo manicomio. Vean ustedes la escandalosa vacilación del lenguaje, puesto que la pronunciación de una sola palabra simplicísima puede llevar a consecuencias tan dispares como son o ingurgitar la espumosa bebida o dormir con camisa de fuerza. La diferencia está, pues, en el lugar y la ocasión en que se dice, lo supuesto lo supone la situación. La situación se encarga de decir lo que nuestra habla silencia. Pero la situación no es el lenguaje, la situación es la realidad misma de la vida, es la circunstancia que varía con el instante y con el lugar. Y, sin embargo, es ella quien pone todo lo que se supone, quien dice sin hablar todo lo que nuestro decir calla. Gracias a ella, gracias a que la circunstancia nos es conocida, el lenguaje deja de ser equívoco. Señores, seamos justos; ¡abajo el lenguaje y viva la circunstancia! puesto que esta es más elocuente que aquel, sin pretenderlo, sin vocabulario, sin gramática, simplemente *siendo*, estando ahí. Pero noten que, en toda circunstancia en la cual y desde la cual hablamos, hay siempre dos elementos principalísimos, a saber: uno que habla y otro u otros que escuchan. La cosa es perogrullesca: hablar es decir alguien algo a otro alguien. Perogrullesca y todo no se han extraído nunca de esta humildísima verdad sus fértiles consecuencias. Porque si en la comprensión de lo que decimos es la circunstancia quien pone la mayor parte y no la lengua, y si en la circunstancia son los elementos principales quien sea el que habla y quienes sean los que escuchan, es evidente que cada palabra, aún la menos equívoca por sí misma, cambia de significado constantemente, tiene otro matiz de sentido según sea quien la dice y según sea quien la oye. Los filólogos habían desde siempre advertido esto vagamente, como no podía menos de ser porque salta a la vista, porque la experiencia a toda hora nos hace ver la mala interpretación o, por lo menos, la insuficiente interpretación que el prójimo da a nuestros más llanos decires. De aquí que ruede por los libros filológicos, sin que se la tome muy en serio, esta fórmula: *Duo si idem dicunt non est idem*. Si dos dicen lo mismo, no es lo mismo. Pues, bien, yo elevo a principio esta fórmula vagabunda y hago notar que toda palabra, aun aparte de sus equívocos sabidos y normales, aun usada en una sola de sus significaciones significa infinitas cosas, más o menos distintas según sea quien la dice y según sea quien la oye. Díganme ustedes, siendo así la realidad del hablar, cómo no va a ser difícil entenderse. Lo advertido revela que no basta para entendernos conocer bien la

lengua en que hablamos sino que además, para entendernos de verdad tenemos que conocernos los que hablamos, si no la conversación se encrespa y destruye en una serie infinita de *quid pro quos*, de malas inteligencias. La realidad del lenguaje no es la figura abstracta y desnuda que de él nos dan, porque no pueden otra cosa y harto hacen, el vacabulario y la gramática, sino esa novedad constante, esa variación permanente que experimenta una misma palabra en el diálogo del hombre a hombre, en el viaje siempre nuevo de tal labio a tal oído.

A mí esto me desespera, porque no me hago ilusiones —el filósofo es el único hombre que no tiene derecho a hacerse ilusiones; esta es la porción trágica de su felicísima vocación. Y lo dicho es, en efecto, la verdadera razón por la cual yo, que no voy a presentarme ante ustedes, porque sería una modestia repugnante por lo fingida, como hombre de escasa facundia, de hecho he hablado en público —salvo treinta años de constante labor universitaria— relativamente muy pocas veces. Sé que tienen que darse muchas condiciones previas para que se produzca esa realidad sublime, tal vez la más alta a que pueden aspirar los hombres —ese sacramento de humana comunión— que es entenderse hablando. Sería para ello necesario que, de verdad, me conociesen ustedes. ¿Es esto posible?

He dicho el otro día por radio y me importa muy especialmente reiterarlo hoy aquí, que los hombres de una nación no saben, en puridad ni una palabra auténtica de lo que pasa en otra nación, porque una nación es, ante todo, un sistema de secretos, un repertorio de arcanos que constan a todos sus naturales y son impenetrables para los extraños. Las naciones son intimidades, como lo son las personas. Y esta impenetrabilidad ha de entenderse radicalmente, aun referida a las cosas aparentemente más simples y acotadas. Así yo sé muy bien que no puedo tener idea alguna verdaderamente aproximada de lo que es en este país, por tanto, para sus compatriotas, el hombre de entre ustedes que yo haya tratado más, en todos mis viajes juntos. Y parejamente ninguno de los argentinos tiene una idea ni remota de quién soy yo entre y para mis compatriotas: para todos ellos, para los que me son amigos, como para los que me son hostiles. ¡Es que ni idea! Por mucho que les hayan oído hablar de mí, sobre todo a estos últimos, a los hostiles. Es este un punto en que mi fatalismo es radical. Y no es que sea imposible conocerse. No. Es muy sencillo —con una condición: que conviviésemos un tiempo bastante largo.

Cuando un argentino oye a uno de estos hostiles enumerar contra mí las mayores tremebundeces, no sospecha hasta qué punto las

malentiende, porque ignora todo lo que al expresarse así da ese enemigo mío por supuesto, lo que silencia acerca de mi persona pero está actuando en él junto a su enemistad, junto a su aparente odio y tremebundez. Porque yo he convivido con la vida de ese hostil como él ha convivido con la mía: nuestras existencias, íntegras, están inscritas mutuamente en nosotros —nos sabemos bastante bien y sabemos por qué decimos lo que decimos y sabemos que no decimos mucho que callamos. De ahí que me haga tanta gracia y me traiga tan sin cuidado esa hostilidad. Conozco su secreto que el argentino ignora. ¿Cómo no voy a conocerlo si he vivido siempre teniéndola en frente, más aún, si he vivido anticipando esa hostilidad, contando de antemano con ella y cuidando que mi vida efectiva la haga imposible, quiero decir, le quite el suelo bajo los pies, la impida ser auténtica? Ahí tienen ustedes, un ejemplo concreto y un poco insolentemente revelado, para que sirva de aclaración y confirmación de la doctrina enunciada sobre la impenetrabilidad de las naciones. El secreto es —y noten si es osado decir esto— que ese español enemigo en el fondo me estima y hasta me quiere, porque dentro de él está mi vida como dentro de mí la suya —solo que la expresión de ese estimarme y quererme es precisamente agredirme— porque ese es el modo más sólito del español. Se trata, pues, de una cuestión de vocabulario que ustedes, como extraños, naturalmente, ignoraban. Y si por un momento sienten ustedes curiosidad de alguna mayor precisión, no tengo inconveniente en añadir que, por ejemplo, esos españoles que hay en la Argentina y me son hostiles —no me refiero a los que viven aquí hace veinte y más años porque esos, claro está, no tienen tampoco la menor idea viva y exacta de lo que ha pasado en España en el último cuarto de siglo y es como si fuesen argentinos— esos españoles que hay en la Argentina y me son hostiles, fingen ante ustedes saber cuál es mi situación política, pero la verdad es que no lo saben y que saben que no lo saben y que yo sé que saben que no lo saben —y así hasta el infinito porque el saber viviente es, en efecto, inagotable e infinito, mas no por eso vago sino terriblemente preciso, pues está inscrito como en un aparato registrador, en nuestro ser. Nos sabemos vitalmente los unos a los otros, nos consabemos o somos lo consabido recíprocamente. Y lo demás es simple palabreo, lo demás es gana de hablar, y hablar, como hemos visto, es casi siempre no entenderse, intento que es fracaso de sí mismo, utópico afán. Nos entendemos más por lo que damos por supuesto y callamos, esto es, por lo consabido, que por lo que efectivamente decimos. De donde resulta esta extraña pero inevitable paradoja:

que el hablar, el auténtico hablar se compone principalmente de silencios.

Pensando así comprenderán ustedes que el título de esta conferencia es un poco añagaza y superchería bien intencionada. Es enunciar un tema que hoy vamos solo a abrir, a lanzar a la circulación intelectual de este país pero que no voy a tratar íntegramente. En una sola conferencia sería imposible y más no conociéndome ustedes bastante. Hoy voy a decir solo lo más general, lo menos peligroso. Y esperaré. Esperaré a que me conozcan ustedes mejor para volver aquí y reanudar el asunto y penetrar más hondo en él y llegar a sus zonas delicadas, y decir lo que un extranjero a sabiendas de que lo es y por tanto de que queda extramuros de la ciudadela de secretos que es, como toda nación, la Argentina, lo que un extranjero que quiere ardientemente a este pueblo, que le debe ingredientes muy sustanciales de su vida, cree haber visto acerca del pasado de ustedes, y lo que importa más, de su porvenir. Proceder de otra manera, lanzar aquí, sin más, las ideas, los atisbos, las sospechas, las evidencias que yo tengo en mí sobre lo que ha sido, sobre lo que puede ser y cómo puede ser este pueblo, sería, hoy por hoy, una indelicadeza, una impertinencia y sobre todo esto, una ocasión grave, frívolamente ofrecida, a la mala inteligencia.

Pueblo joven es una frase hecha —un tópico que circula por el habla cotidiana. El ámbito social está lleno de estos tópicos o lugares comunes que van y vienen, los cuales son semi-ideas anónimas que encontramos ya fraguadas, no se sabe por quién, ideas como municipales que usamos como usamos de los servicios públicos y que tienen la misma procedencia y carácter parejo a estos. Si de súbito nos extirpasen, aun al más presumido, todos esos tópicos que usa a cuenta de la colectividad en que se ha educado y vive, sería, en efecto, como si, de pronto, desapareciesen todos los servicios públicos— nos sentiríamos retrocedidos a la selva primigenia, desnuda o a la gleba cuaternaria. De esos tópicos que usamos sin repensarlos por nuestra cuenta, a crédito, como el papel moneda, los hay que son grandes verdades y los hay que son grandes necedades. El hombre vulgar no distingue los unos de los otros: cuando se pone a hablar se monta, sin más, en el tópico que pasa, como en un tranvía. Pero hay también el listo que dice, por ejemplo: pueblo joven es una frase hueca. Perdón, señor listo, perdón. No imagina usted ni de lejos todas las cosas que tendría usted que saber y que ignora, para que esa su descalificación de la idea «pueblo joven» fuese siquiera atendible y respetable. Y aquí tienen ustedes ya la primera cuestión sobre el pueblo

joven que sería forzoso desarrollar para que la viesen con evidencia, una cuestión que es base de cuanto voy a decir luego, pero que por falta de tiempo tengo que saltarme, contentándome con una afirmación concentrada y dogmática de lo que es, en verdad, toda una enorme y sólida teoría, a saber: que todo lo humano, lo mismo las personas, que sus acciones y sus ideas y sus pasiones, y sus obras y construcciones, tiene siempre una edad —esto es, que a poco que sepamos mirar, será siempre posible, en principio, decir de algo humano presente a nosotros si está en su niñez, en su juventud, en su madurez o en su caducidad y senescencia. Como ven ustedes el principio no puede ser más taxativo y general. Si algún joven de los que ahora me escuchan tiene la memoria tenaz, es posible que andando los años, cuando vea según qué principios metódicos rigorosos se escribirá entonces la historia, se acuerde de haber oído esto hoy.

Los caracteres de la juventud aparecen, como casi todas las cosas, más claros y obvios en los cuerpos vivientes. Y, sin embargo, es incuestionable que esto que llamamos las almas también son siempre de una u otra edad. Los geógrafos hablan, asimismo, con buenas razones de ríos jóvenes y viejos, de volcanes adultos o decrépitos. La juventud es una forma general de ser que se especifica según el objeto de que se trate. Uno de los caminos que podíamos hoy seguir sería comenzar definiendo los caracteres generales del ser joven, para luego ver si se podían aplicar a unos ciertos pueblos. Pero ese camino sería el más largo y se trata de marchar por senderos que abrevien, máxime advirtiendo que si en el título de esta conferencia se habla del pueblo joven, sin más particularización, se sobreentiende que nos referimos solo a una clase de pueblos jóvenes, a los pueblos jóvenes de nacimiento colonial. Otros pueblos nacieron de otra manera y su juventud fue de otro estilo: nacieron por expansión de una tribu o, lo que es más frecuente, tras la conquista de un pueblo por otro —ambos previamente desarrollados—. Otros, en fin —y es el tipo estrictamente inverso al de estas naciones americanas—, nacieron porque un pueblo más joven invadió un pueblo caduco. Fue el caso de Francia, España, Italia. Lo que llamaremos fenómeno de «barbarización», hecho magnífico, estupendo, fertilísimo, pero, repito, estrictamente inverso del que hoy vamos a analizar. Bien entendido que yo no voy a referirme a la Argentina especialmente, como no sea en algún momento determinado. Mi asunto es el pueblo joven de origen colonial.

Se trata de uno de los temas más antiguos y constantes en mi pensamiento, sobre el cual he insinuado ya en varias ocasiones,

algunas ideas (1), a saber: la ignorancia que se padece sobre una categoría histórica de primer orden y, sin embargo, nunca estudiada a fondo. Esa categoría es «el hecho colonial». Ya en mi primer viaje a Buenos Aires, en 1916, toqué este asunto en las primeras palabras de mi primera conferencia de la Facultad de Filosofía, cuando presentaba yo la aparición de la filosofía en la tierra «como una aventura colonial». La filosofía, que es un hecho griego, no brota, sin embargo, en Grecia, sino en las colonias asiáticas e italianas de Grecia. Una vez y otra he insistido para atraer la atención de los meditadores sobre este gran modo de vida humana que aparece en las altitudes más diversas de la historia y que se llama «vida colonial».

¿Por qué no se ha estudiado este gigantesco fenómeno en toda su amplitud? No se trata solo de la «colonización» que es lo menos interesante y el preámbulo de lo demás: se trata también de la «existencia colonial» después de la estricta colonización. Se trata de una forma de vida histórica que en proporción menguante continúa después de la independencia de las colonias y que, por lo que hace a América, tal vez solo ahora está de verdad concluyendo. Para ir al fondo en el tema, fuera menester investigar todas las áreas del globo y todas las grandes etapas históricas. Pero aun sin penetrar en las formas coloniales de Oriente —de los malayos, por ejemplo—, aun reduciéndonos a nuestra porción occidental tendríamos que comparar estos diferentes estadios: la colonización griega, la romana, la de los árabes, la de Europa en Norte y en Sud América, la de Australia, la africana. La variedad de estas manifestaciones nos permitiría extraer la esencia misma de la vida colonial. Entonces notaríamos que tras ese nombre se oculta una forma específica de existencia humana que posee su fisiología y su patología propias. Y aquí tienen ustedes la razón por la cual mi trabajo no ha podido llegar a madurar. Exigía ciertos largos viajes que no he podido hacer. Piensen que para Australia los Estados Unidos son un pueblo viejo y para Rodesia, benjamín de las colonias, Australia es una persona mayor. Todo esto había que verlo, verlo con los ojos de la cara para hablar con firmeza sobre ello. ¡Qué tema, señores, qué tema gigantesco y emocionante!

Esta forma de vida humana que es la vida colonial tiene un primer carácter que le es peculiar: el de ser solo etapa, período, momento hacia otra. La «vida oriental», la «vida antigua», la «vida europea»,

---

(1) [Véase del autor: «Sobre los Estados Unidos», *Obras Completas*, tomo IV, de donde se han tomado algunos párrafos subsiguientes.]

duraron o durarán más o menos milenios, pero aunque no quedase de ellas rastro serían en sí mismas imperecederas, intransitorias por la sencilla razón de que no son tránsito a otra vida sino que terminan dentro de sí mismas. La vida colonial, en cambio, lleva dentro de sí la inexorable condición de desembocar en otra forma de vida que es ya estable: la vida autóctona.

Con esto nos hallamos ya en un segundo carácter: la vida colonial es la no autóctona. Es decir, que el hombre que la vive comienza por no pertenecer al espacio geográfico en que vive. Y no solo al espacio geográfico sino al tiempo, a la época en que ese espacio está, quiero decir: la colonización consiste en que hombres de pueblos viejos y muy avanzados en el proceso de su civilización caen en tierras menos civilizadas, es decir, históricamente más jóvenes. Como David anciano busca contaminarse de mocedad durmiendo con la niña sunamita —la vida del colonizador, hombre de vieja raza, se rejuvenece al contacto de una tierra como adolescente.

Este rejuvenecimiento no es una metáfora ni, de otra parte, necesita proceder de ningún influjo misterioso y mágico que la tierra nueva ejerza. Hay que ver esto con claridad y sin misticismos si se quiere pensar con evidencia lo que es un pueblo joven. Por eso he dicho que se rejuvenece la *vida* del colonizador, la estructura de su existencia. Ahí planteo la cuestión porque eso es lo decisivo y lo que se puede estudiar con claridad. Pero no niego, conste, simplemente lo dejo fuera de la consideración actual, el hecho efectivo y efectivamente misterioso, aún por completo inexplicado, de que el contacto con la tierra nueva cambia también hasta la figura física del hombre pocas generaciones después de su arribada. Diríase que cada tierra es como un escultor que no sabe hacer más que una cierta figura y las razas más diversas proyectadas sobre ella comienzan en seguida a converger hacia un nuevo tipo corporal común. Nadie sabe por qué secretas químicas acontece esto. Yo siempre me he preguntado con asombro por qué en China los gatos y los ciervos tienen los ojos oblicuos lo mismo que sus mandarines.

Pero repito que yo no planteo la cuestión en ese plano de los misterios telúricos hoy por hoy inabordables. Eso queda para el conde de Keyserling.

Lo que estas tierras tienen de nuevas es principalmente que en relación a las capacidades del emigrante, hombre ya muy civilizado, la tierra a que llega está vacía, esto es, inexplotada. Los indígenas que las poblaban eran escasos en función de la magnitud y posibilidades de las tierras y además, tan inferiores por su cultura a los coloniza-

dores que era como si no existiesen o como si fuesen para ellos meros objetos utilizables.

Con esto basta para explicar el rejuvenecimiento. Imagínese cada uno de nosotros trasladado solo o con pocos de sus afines a un territorio muy remoto, de enorme extensión y deshabitado. Llega con las superiores técnicas intelectuales que una civilización muy desarrollada ha puesto en él, y con muchos de los instrumentos eficientísimos que esa civilización ha creado. Pero los problemas de su vida cambian. En la metrópoli eran estos los propios de una civilización avanzada: en la tierra nueva tiene que volver a plantearse los problemas más primitivos. Es decir, que su existencia colonial consiste en el anacronismo entre un repertorio de medios muy perfectos y un repertorio de problemas muy simple. Sin perder ninguna definitiva ventaja ha descendido unos siglos abajo, se ha instalado en una zona vital más fácil. Consecuencia, sentimiento de prepotencia. El mismo hombre se siente en la nueva tierra más capaz que en la antigua. Primer síntoma de juventud: sentir sobra de poderío, en rigor, petulancia. ¿No es extraña la coincidencia de todas las colonias —cualesquiera fuesen los pueblos originarios y las civilizaciones matrices— la coincidencia en la petulancia?

Ciertos casos extremos debían haber despertado más la atención de los pensadores. Por ejemplo, el hecho nada infrecuente del empleado inglés —piensen ustedes, el empleado inglés a quien se destaca en un puesto remoto y solitario de la India o del Mar del Sur y que pronto se vuelve megalómano, se dementa con manía de grandezas y acaba por indisciplinarse frente a su Estado. Kipling y Conrad han contado esto en varias de sus narraciones.

A poco tiempo que viviésemos en esas nuevas condiciones notaríamos que los refinamientos íntimos, las complejidades de la cultura metropolitana se habían semiatrofiado en nosotros, al no ser refrescadas y estimuladas por el uso, y en cambio se robustecerían las reacciones elementales solicitadas por un contorno también elemental. El colonial es, pues, siempre, en este estricto sentido, un retroceso del hombre hacia un relativo primitivismo en lo que afecta al fondo de su ser, pero conservando un utillaje material y, a veces, aun social, de gran modernidad. A ese retroceso hacia lo primitivo deben estos pueblos su juventud, en eso consiste su juventud, y del resto que de él perdure depende lo que dure y quede de vuestra juventud como pueblo. Este anacronismo entre la vida externa modernísima y la vida interna elementalizada es constitutivo de la vida colonial y es, a la par, su mayor tesoro, su mayor encanto. Ese desnivel entre lo uno

y lo otro liberta, como todo desnivel, energía, dispara fuerza viva. Si el hombre argentino, que acaso ha salido ya del todo o está próximo a salir de lo que yo llamo vida colonial, estuviese hoy por dentro tan hecho como lo está por fuera, perdería para nosotros europeos su interés y no nos sería una esperanza. No vaya a resultar ahora —¡sería el colmo!— que cuando yo digo que en la vida colonial el colonizador y, por tanto, el pueblo que él crea, retrocede hacia una forma de existencia más primitiva, más elemental y más fácil que la metropolitana —se entienda como una censura cuando es lo positivo de estos países, lo que de ellos nos interesa y nos atrae. Confieso que a veces me quedo un poco espantado al ver cómo se malentienden algunas cosas que digo, cómo se entienden del revés y esto es lo que me ha hecho hablar antes de la dificultad de entenderse. Lejos de ser una censura eso que he dicho, siento irritación cuando oigo a otro extranjero o a un indígena considerar como defecto de este país aún en formación, que aún no ha llegado a la edad plena adulta, la ausencia o la insuficiente presencia de ciertas cosas que hay en los pueblos viejos. Por ejemplo, oigo decir: la Universidad argentina no acaba de estar bien. Pues, no faltaba más sino que estuviese ya bien. Sería monstruoso, sería desesperante que la Universidad estuviese ya completamente bien en la Argentina. Durante dos años y medio, hasta que recaí gravemente en una antigua enfermedad, he vivido día por día dentro de la Sorbonne. Y si he venido aquí ahora, antes de haber guerra, conste, ha sido precisamente para resarcirme de la Sorbonne, para buscar lo otro que la Sorbonne. Pero no vaya a sacarse como consecuencia de lo dicho que hay que desentenderse de la Universidad en la Argentina y dejarla flotar a la deriva. Nada de eso; se está pecando aquí de no atenderla más, de no impulsar con mayor denuedo a la Universidad y, acaso más aún, a ciertas instituciones que deberían fundarse con vistas al porvenir. Pero insisto en que yo vengo a buscar lo otro que la Sorbonne. Y eso otro no es ciertamente hacer negocio. Yo de aquí siempre he vuelto tan desnudo de haberes como llegué. He venido, por lo pronto, a traer lo que tenía —unas veces poco, otras como ahora mucho— a traer eso, pero también a llevarme, a llevarme lo que hay aquí, lo que verdaderamente hay aquí, a pesar de que los argentinos hacen cuanto pueden para que no lo haya: juventud, el famoso «divino tesoro». Venir acá es para nosotros europeos una etapa de sanatorio, es un baño mágico, una inmersión en una esencia como eléctrica —que, al menos a mí y compadezco al europeo lo bastante torpe para no saber sentirlo, que, al menos a mí, me refresca, me renueva, me hace retoñar, me regala

primaveras, me poda decrepitudes y me instaura en vida nueva. El aire de Buenos Aires, a pesar de lo mal que huele por causa de la nafta, es irremediablemente joven y es un desdichado el europeo que no sabe percibirlo y aprovecharlo.

Porque no se confundan las cosas: no es fácil percibirlo, y todo eso que acabo de decir no se entienda como si yo dijera banalmente que me renuevo en Buenos Aires porque la vida es aquí, por lo menos para el extranjero, muy agradable. No hay tal. La vida aquí no es tan agradable, tiene muchos lados francamente desagradables, espinosos, broncos, ásperos —aparte del detalle que me es particular de que no sé cómo me las arreglo pero yo siempre he tenido que vivir aquí trabajando desde el amanecer hasta medianoche, a marchas forzadas, como un buey, como ese buey que al principio de mi conferencia saqué a pastar. El encanto y la magia juveniles de este pueblo está más allá del plano burgués en que las cosas son agradables o desagradables. Es, repito, que la vida aquí tiene otra edad que en Europa, y es, quieran ustedes o no, hagan lo que hagan contra ello, una vida adolescente. Podrán los individuos ser o dárselas de ser revejidos y complicados y herméticos, pero ella, la vida, la vida de ellos y por tanto el aura ambiente es moza, elástica, impetuosa, ardiente. Y yo me baño en ella deliciosamente aunque todos los argentinos, uno por uno, se dedicasen a decirme o hacerme impertinencias. ¡Así que es fácil molestar a un filósofo!

La impresión del argentino consciente y sensible es opuesta a la mía, ¡claro está! Ello confirma precisamente mi diagnóstico. El argentino, y lo mismo, presumo, pasará al brasilero, siente en el fondo de su vida manar querulante un hontanar de tristeza, de desolación, de descontento, de extraña insatisfacción. Para el argentino de mejor calidad, yo entreveo que su existir le parece como puro afán que se consume a sí mismo sin llegar a su logro, como savia que asciende anhelante y se desespera por no llegar nunca a ser fruto, como un no parar de hacer cosas y, a la par, una impresión de no tener qué hacer, de vivir una vida con pobre programa. Muy bien, pero ¿no es todo eso precisamente juventud? ¿De cuándo acá ha sido para el joven agradable ser joven? La juventud nos agrada a nosotros los viejos que la vemos, por desgracia, desde fuera de ella y como algo exótico, como vemos en el zoo a la jirafa. ¿El joven no consiste justamente en ese descontento, en sentirse habitado de angustias, de melancolías, de apetitos indecisos y vastos que no se logran nunca, apetitos tullidos, muñones de deseos? El joven, justamente porque tiene ante sí intactas todas sus posibilidades, no es aún nada de hecho.

Ser ya y de verdad algo, implica que hemos renunciado a otras posibilidades, las hemos dejado a uno y otro lado del camino de la vida, desnucadas antes de nacer. Este hombre harto de trucidar vidas posibles es el hombre maduro. De aquí la seriedad de su semblante. Medita sobre sus crímenes incruentos que fueron inevitables. Mas el joven vive en disponibilidad, lo cual quiere decir que no se ha adscrito aún a nada, que no se ha encarcelado en nada —vive de posibilidades y en la dimensión de lo posible que es siempre insatisfactoria.

Creo hacerme cargo bastante bien de la situación: la vida de una ciudad como Buenos Aires ofrece un programa de existencia cotidiana mucho menos rico y variado que el que ofrecen, sobre todo, que ofrecían hasta no hace mucho tiempo las grandes urbes europeas. La vida aquí tiene menos ingredientes y menos facetas que en los pueblos viejos que han ido en su trayectoria milenaria conquistando, una a una, nuevas dimensiones del existir. Mas, por lo mismo, aquí la vida se concentra con una densidad formidable sobre esas pocas dimensiones y les extrae fieramente, deliciosamente un jugo que nosotros, los viejos europeos, no sabemos sorber de la vida. Por eso, al llegar aquí nos sorprende y nos contamina —en esta contaminación nuestra consiste nuestro retoñar— el sabor como nuevo que todas las cosas que ustedes viven, aunque sean pocas, tienen para ustedes. Si se entiende *cum grano salis* y no aviesamente, diré que lo que yo vengo a reaprender aquí es cómo ustedes estrenan, con todo el frenesí de un estreno, el repertorio eterno de la vida.

Con esto llegamos a un punto —el último que hoy voy a tocar; no olviden que he prometido solo iniciar el gigante tema y dar sobre él los primeros golpes de arco —con esto llegamos al capítulo de las pasiones del pueblo joven. Porque un pueblo joven es eso: un pueblo en el cual todavía las pasiones de los hombres funcionan a toda máquina con plenos y recién hechos resortes.

Comencemos por una confidencia de viajero. A poco de estar en la Argentina nos sorprendemos, preocupados, por toda una serie de errores que en el trato social hemos cometido. Sin advertirlo, sin quererlo, más aún, queriendo todo lo contrario, resulta que hemos herido a muchas personas. Los gestos que en Europa estábamos habituados a hacer, la conducta que allí es la norma, suscitan aquí enojos, descontentos, irritaciones. Si no somos ridículamente orgullosos intentamos primero explicarnos la falta por defecto nuestro. Pero no nos convencemos. Es uno el mismo allá y acá —y allá funciona bien nuestro comportamiento y acá ese mismo comportamiento causa erosiones en casi todos los que tratamos. ¿Por qué fulano se nos habrá

enojado? ¿Por qué aquella señora tan amable el primer día se ha vuelto esquiva el segundo? ¡Gran Dios! ¿Qué crimen hemos cometido? Un instante de reflexión nos aclara el enigma. De pronto caemos en la cuenta de algo muy sencillo: que aquí las pasiones privadas funcionan a gran presión mientras en Europa hace mucho que apenas si funcionan, cuando menos la mayor parte de ellas. En Europa nos hemos acostumbrado a no contar con las pasiones y aquí inesperadamente nuestros gestos tropizan con ella. ¡Las pasiones! En Europa ya hasta la palabra se usa poco, suena a vagamente extemporánea. Y, es curioso, los libros, por ejemplo, de los grandes clásicos del pensamiento europeo que son los del siglo XVII, esos tratados sobre las pasiones que todo gran filósofo se creía obligado a escribir —Descartes, Spinoza— son los que menos entendemos. El hecho será todo lo sorprendente que ustedes quieran pero apenas se cae en su cuenta, todo se ilumina. Y es que, como siempre he pensado, en el hombre todo es histórico, no hay nada permanente y es un error creer, por ejemplo, que el hombre tiene siempre prestas y prontas, como una jauría de mastines, sus famosas pasiones que se ha creído eran perpetuas. No, no: las pasiones tienen también su historia, una historia que es preciso construir un día y que nos ofrecerá paisajes insospechados de la realidad humana. Yo tengo estudiados algunos, solo algunos de sus momentos porque, bien entendido, yo sé muy poco, muy poco, mucho menos, claro está que los jóvenes sabios de aquí, los que han leído cuatro libros alemanes y se permiten hacerme mohines, a mí que soy actualmente uno de los escritores de cosas de pensamiento que se vende más en Alemania desde hace años. Porque todo mi entusiasmo por la Argentina no tiene que ver con que en la Argentina pasen algunas cosas perfectamente ridículas a las que, claro está, no puedo ahora ni aludir. El hecho es que las pasiones invaden en una fecha el haz de la historia y avanzan en formidable marea viva —por ejemplo, en ciertos siglos de Grecia y Roma, en el Renacimiento, en China durante la época llamada de los Cien Estados—. Pero luego viene el reflujo, la baja mar de las pasiones que quedan como mansas, cloroformizadas, ausentes. Es la sazón del otoño. La civilización ha avanzado mucho y la civilización es, ante todo, un montaje de inhibiciones, de frenos. Las pasiones del europeo —en forma extrema contemplen al inglés— están recia y habitualmente frenadas. Esta es la situación de Europa en lo que va de siglo: me refiero, conste, a las pasiones privadas no a las políticas, sobre las cuales habría demasiado que hablar. Pongamos un ejemplo: la vanidad. La desaparición de la vanidad en Europa es un hecho in-

cuestionable. Hoy es sobremanera infrecuente tropezar en el viejo Conteniente con hombres verdaderamente vanidosos. Sin duda los hay: hay genios de la vanidad, que son vanidosos por su cuenta y riesgo, pero que tanto más destacan como excepción, como supervivientes, como monstruos de otras épocas. El ambiente normal hace imposible, arcaica, sin sentido la vanidad y con ella elimina todas las suspicacias, irritaciones, resquemores que ella fomenta. Por eso es fácil hoy en Europa el trato social, fácil, cómodo, confortable... y triste.

En estos pueblos jóvenes, en cambio, todas esas pasiones operan enérgicas, sin inhibición, sin freno —dan sus grandes brincos feroces de felinos, se disparan subitáneas sobre el que pasa. Presenciarlo, sufrirlo no es agradable, pero es estupendo para un aficionado a vivir. Por eso, hasta que caemos en la cuenta de ello, herimos a tantos amigos, producimos tantas erosiones y, claro está, nos las producen en represalia a nosotros. Las calles y los salones de Buenos Aires y los círculos académicos están llenos de rebaños de panteras magníficas que caen sobre el transeúnte: son las pasiones de Buenos Aires, los motores del pueblo joven. El argentino que suele inhibir defensivamente su espontaneidad creadora, deja en cambio, indómitas y sin bozal sus pasiones.

Por desgracia, junto a las sanas, hay otras que no suele haber en el pueblo joven típico, sobre todo una que puede ser una terrible rémora para la marcha de este país: la envidia. No es fácil hacer grandes naciones con pueblos de envidiosos como los nuestros —el mío y el de ustedes. Mientras el envidioso exista y pulule y reine, no hay nada serio y peraltado y magnánimo que hacer. Esperemos que la generación más joven se resuelva a acabar con la envidia en el sagrado ámbito de la nación. Suene la trompeta de caza —*¡Hallali¡* jóvenes, formad vuestros equipos y dad caza al envidioso, dondequiere que lo encontréis retorcedle moralmente, socialmente el pescuezo; no lo toleréis en ninguna de sus manifestaciones, arrancad hasta la raíz del alma de vuestra raza esa corrosiva y sucia pasión, perseguid sin descanso y sin tregua a todos los envidiosos, por todos los rincones, hasta que no quede uno solo en esta como magnífica tabla de varonil pecho que es la ancha tierra entre los Andes y el mar.

Porque hay que apurarse, argentinos. El tiempo corre y la vida colonial, probablemente, termina ahora, aún en sus formas más avanzadas, para América. Como está en la agonía la economía colonial así el resto de esta forma de vida. Y con la vida colonial termina el vivir *ex abundantia* —las glebas se van llenando de hombres. La pobla-

ción se densifica —ya no hay tanta buena tierra libre, ya se ha averiguado que gran parte de esa tierra libre no es buena. Mientras hay tierra de sobra la historia no podía empezar. Cuando el espacio sobra ante el hombre reina aún la geografía que es prehistoria. La prehistoria es el paraíso, es la vida de la campaña, y del hombre en él como un detalle. La prehistoria es más que historia, paisaje. La vida colonial tiene, por eso, un delicioso carácter bucólico —es el campo, el campo abundante en derredor de unos pocos hombres. Pero ahora va a empezar la historia de América en todo el rigor de la palabra: esa primera juventud que es la adolescencia termina, la cuesta se inicia. Adán sale del paraíso y comienza su peregrinación. Buena suerte, argentinos, en esa historia que para ustedes comienza. Hoy hemos hablado un poco, aunque informalmente, del Adán colonial —como el miércoles seguiré hablando de la Eva criolla. Digan ustedes de mí lo que quieran, menos que no los siento, que no los siento con todo mi ser.

BALADA DE LOS BARRIOS DISTANTES

¡Dejad a cada cual con sus amores! ¡Yo prefiero los barrios distantes! ¿Os extraña? Es natural. Toda vida es extraña. Por eso es divertida una vida cualquiera si acertáis a entenderla. Mirada desde su interior toda vida es legendaria ni más ni menos la humilde que la ilustre. Nosotros sabemos muy bien que nuestra propia vida está hecha de detalles, como el tapiz que ostenta la gran batalla no está hecho más que de hilos. Pero cuando se trata de la vida ajena, ¡qué sumarios somos, qué esquemáticos, cómo generalizamos! Esto es gran estupidez y gana de engañarnos a nosotros mismos. Queremos pescar la vida del prójimo y usamos una red de mallas tan anchas que escapa por ellas cuanto anima el piélago —el arenque y la sirena. El hombre contemporáneo, demasiado entretenido con el manejo de objetos y artefactos, perdió casi por entero la cultura de humanidades y no tiene la menor técnica para el trato y absorción del prójimo. Y, sin embargo, solo el hombre divierte de verdad al hombre. La sociedad se origina en el aburrimiento. Convivimos para sernos recíproco espectáculo.

¡Dejad a cada cual con sus amores! ¡Yo prefiero los barrios distantes! De un hombre os sorprenden los sentires y acciones porque olvidáis que no existe en abstracto sino oprimido por la más determinada circunstancia. Esta es el hueco de la pieza del *puzzle* que habréis de representarnos para encajar en él esos sentires y acciones. Tomad una fotografía instantánea de una muchedumbre. Todos aquellos individuos están allí para lo mismo. No obstante, fijaos: la instantánea ha sorprendido a uno con la pierna en flexión, al otro con la mano en alto, al de más allá con la cabeza torsionada. Si queréis entenderlos en el minuto inmediato tenéis que partir de esa postura

singular en que cada uno está. No vale generalizar cuando se habla de alguien *nominatim*. La vida está siempre partiendo en nosotros de la precisa postura en que ahora, en todo ahora, estamos.

¿Qué tengo yo que hacer en el centro de Buenos Aires, queréis decírmelo? Soy lo contrario de un hombre de negocios. No participo en intrigas. No tengo oficina. Mis relaciones sociales son sobrias. Detesto las reuniones en que hablan de política los que no entienden ni de política, pero están resueltos a salvar este país y, de paso, los demás países y, encima, la humanidad. ¡Ah... y también la cultura! ¡Porque la cultura está en peligro y ellos, precisamente ellos, la van a salvar! No he tenido tampoco ocasión de conocer, aparte contadísimas excepciones, a los intelectuales de Buenos Aires. ¿Quieren ustedes decirme qué tengo yo que hacer en el centro de la ciudad con sus calles intestinales, de fachadas mudas, de veredas angostas, por las cuales no se puede pasear? Por casi todas las calles del centro solo se puede ir de un sitio al otro lo más de prisa posible y yo no tengo donde ir ni para qué ir a parte alguna. La calle no me es tránsito sino estadía: la necesito no para llegar a donde sea, sino para estar mientras voy a ningún sitio.

¡Dejad a cada cual con sus amores! ¡Yo prefiero los barrios distantes! Buenos Aires se compone ante todo de dos inmensos ingredientes antagónicos: es un gran pueblo pastoril y es una gigantesca factoría. El pueblo pastoril vino de las altas provincias, de la Pampa ganadera que se alarga, sorprendida de sí misma, de remotos países labriegos: España, Italia, Siria. La factoría ha llegado de todos los rincones del mundo. En Corrientes y en las calles próximas llenas de Bancos y oficinas, es donde pulsa violentamente esa fauna atroz de factoría. Son los hombres que han venido a lo suyo, de apetito urgente, que al pasar os desarticulan el hombro porque van disparados a ultimar su negocio. De imaginación seca, su hambre es tanto más feroz porque no desean cosas que ellos hayan imaginado y tendrían que crear, sino lo que ya está ahí, en el escaparate. Necesitan comprar en seguida un automóvil, una vitrola, una radio y un *frigidaire*. Para tan concreto menester están espléndidamente dotados con las tres cualidades necesarias: audacia, grosería y prisa. ¿Qué va a hacer en Corrientes un fantasma como yo?

Y es el caso que esa fauna atroz de factoría significa una fuerza gigante que empuja hacia lo alto a este país. Es un formidable salto de agua que mueve la turbina de la República, y al cruzar, azorados, por Corrientes sentimos la eléctrica presencia de incontables H. P. Para que esa fuerza brutísima resulte aprovechable es

menester que el pueblo pastoril la encauce y le sea cuadro y marco, que domestique su turbulencia de rápido oponiéndole quietud de remanso. Al caer de la tarde, las dos líquidas venas confluyen en Florida mezclando sus aguas dispares. Y lo sorprendente, lo increíble —el hecho esencial de la vida argentina actual— es que todavía el remanso pastoril domina por completo la bronca torrentera. Sería demasiado pedir que esta no tiñese un poco el agua mansa. Pero yo he aprendido en mis viajes cotidianos a los barrios distantes lo que nunca hubiera creído si me lo hubiesen contado: que esta población de tres millones de habitantes es profundamente patriarcal. La escena vespertina de Florida es sólidamente provincia y me recuerda a la gente de Murcia paseando arriba y abajo en Platería, un paseo que habrá hecho muchas veces Azorín cuando era aún mozo y ya era espectro. Todos los ensayos de capitalidad perversa que se hagan en Buenos Aires se estrellarán, afortunadamente, contra el inconmovible acantilado de sus virtudes familiares. Solo nos hará ver bien lo que es esta inmensa aglomeración urbana quien nos explique como, a pesar de su tamaño monstruoso, Buenos Aires consiste en un Estado, sorprendentemente desarrollado, más de lo que acaso advierten los mismos argentinos —y debajo de él, inmediatamente, sin grupos intermedios más complejos, la familia primigenia. El resto tiene todo el aire de ser una ilusión óptica. En el movimiento que es Florida, a la hora del lucero, la factoría pone la aparente velocidad y el pueblo pastoril, la materia.

¡Dejad a cada cual con sus amores! ¡Yo prefiero los barrios distantes!

1939.

MEDITACIÓN DE LA CRIOLLA [1]

I

¡BUENAS NOCHES!

Lo siento mucho pero tengo que comenzar dando a ustedes un susto —tengo que comenzar con un grito: ¡Socorro!, porque en este momento un hombre se está ahogando. ¡Sí!, por lo pronto, asisten ustedes a una escena de naufragio ¡qué le vamos a hacer! Son cosas que pasan en la vida. La vida es todo: la hora de la delicia y la hora del naufragio. Y en la ocasión presente tenemos que partir de esta última que es una escena penosa. Sí, ¿no lo ven ustedes? —allá lejos, en un lejos que no se sabe dónde es, en un punto de la inmensidad convulsionaria que es un mar borrascoso, sacudido por el espasmo de sus olas gigantes, entre las espumas blancas y el verde atroz del agua salobre —¡sí, allí!, a cien metros de la roca—, un hombre se ahoga. Ha braceado enérgico para mantenerse a flote, pero el mar ha podido más y se lo traga, lo absorbe —¡como si nada!—. Ya no se ve de él más que una mano, una mano que se agita entre lo blanco y lo verdusco. En esa mano, último resto visible de un hombre, sentimos todo el hombre: en ella se ha retirado y concentrado cuanto él era: su cerebro y su corazón, su carne elástica, capaz de lucha y de voluptuosidad, sus ilusiones y sus proyectos, su desesperación y sus esperanzas...

Los chinos, que son los seres más corteses del mundo, y que por eso consideran, con razón, al europeo y al americano como unos groseros bárbaros, han encontrado los más bellos eufemismos para nombrar lo enojoso y a la amarga cosa que es morir le llaman «descender al río», esto es, sumergirse; y en vez de decir que alguien

(1) [Emisiones radiofónicas en Buenos Aires, 1939.]

ha muerto dicen que «ha saludado a la vida». ¿Verdad que es suave y sutil y elegante esa manera de decir? La imagen que hay tras ella es el náufrago del cual lo último que se ve son los brazos, las manos que se crispan en un ademán de «adiós», de «adiós» a la existencia, de radical despedida... El náufrago es para nosotros un hombre que cuando le vemos le vemos desaparecer o estar a punto de ello y del cual solo percibimos un último residuo de su ser que se sumerge...

El hombre que en este momento se ahoga ante ustedes —ante los que me están oyendo en toda la ancha Argentina— soy yo. La mayor parte de ustedes no sabían nada de mí hasta este instante y la mayor parte de los que saben de mí no me han visto nunca y he aquí que unos y otros me descubren en el instante en que yo desaparezco, en que me sumerjo en lo invisible, me borro del mundo corpóreo como volatilizado y de mí queda para ustedes y de mí tienen ustedes solo una supervivencia residual, algo menos aún que una mano crispada entre la espuma —porque la mano es, al fin y al cabo, un cuerpo, un trozo de cuerpo, una cosa y lo que de mí está ahora ahí, entre ustedes, presente y representándome, es menos que una cosa, es un mero acontecer, algo que está pasando de segundo a segundo —*mi voz*, mi voz que dice su decir y el decir no es una cosa sino un acto que muere conforme va naciendo; por lo tanto, no una cosa que es, sino algo que pasa, que pasa ahí, en esa reunión donde están ustedes escuchándome, salón de Buenos Aires, vasto y silente aposento de estancia, bar inquieto de ciudad provincial o de villa remota, rancho que huele a flor y a hacienda.

Yo tengo que trasladar todo lo demás que soy a eso solo que queda de mí —la voz—; tengo que escorzarme íntegro en ella, en mi pobre voz que acaba de deslizarse, no se sabe cómo, en esa pieza donde están ustedes, por la cual avanza vacilante, a tientas, porque es ciega y por lo mismo, como los ciegos, es toda ella a la vez que voz, manos y dedos y yemas de los dedos que son, después de los ojos, el lugar donde el hombre ha concentrado más dosis de alma, donde más sabe vivir, donde más sabe morirse.

Comprenderán ustedes que desde aquí, desde este abismo en que me he sumergido y anulado, imagino muy bien todas las aventuras de mi voz que anda por ahí errabunda, que yo no puedo dirigir para que no entre en tal lugar y se insinúe, en cambio, en otro y camina indefensa con anhelos y humildades de can sin dueño segura de recibir duros empellones compensados por vagas caricias.

Ya en ese instante habrá tropezado mi voz y se habrá hecho daño contra más de un alma hermética, resuelta a no escuchar, que está

ahí junto al aparato de radio, oyendo precisamente para no escuchar, para cerrarse más y más a la pretensión —ciertamente no espontánea sino solicitada— a la pretensión que mi voz lleva de ser oída. En cambio, también en este instante mi voz habrá encontrado desde la segunda palabra almas que le ofrecen generosas su porosidad, decididas a escuchar todo, a absorber todo, incluso las pausas. Así es siempre la vida y esta es su mayor gracia —la naturalidad con que ella, gran hilandera, en todo instante nos entreteje el esplendor y la miseria.

Ya saben ustedes que durante tres miércoles consecutivos, a esta hora, voy a hablarles sobre un solo tema que titulo: *meditación de la criolla*. El tema es estupendo, el tema es pavoroso: difícilmente habrá otro de mayor peligro y hace falta ser todo lo insensato que es en su último y más valioso fondo el español, para resolverse a tratarlo. Pero debo decirles también, que es uno de los temas que desde más tiempo atrás se me pasea cálidamente por el alma sin que nunca haya hablado a fondo sobre él. Había que esperar, esperar hasta que se ofreciese la forma adecuada para hablar de él. Había que hablar de él ausentándome yo, había que hablar desde lo invisible. Por eso he querido que no haya aquí nadie, para poder ser, en efecto, no más que voz, voz anónima que trota por las pampas y se enreda en las sierras.

Porque es un tema grave y delicado. Hubiera querido darle como título *misterio de la criolla* pero la palabra misterio tiene en el lenguaje vulgar un significado trivial e impertinente ahora: significa enigma, secreto y por tanto, ese título hubiera sugerido el propósito de entrar en ridículas elucubraciones sobre lo femenino como las que estaban, y en parte siguen estando, de moda; cosas de esas que se dicen sobre la mujer, dándoselas de listo, guiñando un poco el ojo, para dar a entender que está uno en el secreto, que se sabe uno de memoria lo que es la mujer, especialmente la mujer de estos países nuevos, por tanto que ha sido uno hombre de buenas fortunas, salteador de alcobas y gran loco-lindo ante el altísimo —en fin, para usar la expresión horrenda, símbolo de la pseudoviveza, la expresión que en Buenos Aires, hace cuarenta años, escupían los compadritos: yo me lo barajo todo en la uña.

No: yo no me barajo nada en la uña. De la uña me acuerdo solo al cortármela, lo cual quiere decir que evito la manicura. No: yo no soy listo. Hace ya muchos años que el europeo renunció para siempre a la listeza. El hombre ensaya una forma de vida —por ejemplo, el ser listo—, la desarrolla durante unas cuantas generaciones, la lleva a sus últimas consecuencias y así descubre que, aun en el mejor caso,

esa forma de vida es insuficiente, que es un error. Entonces la abandona, es una experiencia hecha que se conserva para el futuro pero que queda ya inscrita en el pasado. Así el europeo a fuerza de ser listo ha aprendido el encanto y la utilidad de no serlo. El listo se dedica a andar hurgando en las cosas, a hacer carantoñas delante de ellas, en vez de abrirse sin más e ingenuamente a ellas, de dejarlas ser: ser lo que las cosas son y así nutrirse y enriquecerse con su efectiva sustancia. La listeza es un arcaísmo, me permito advertirlo y subrayarlo. Todo lo grande y noble escapa a ella. El hombre se ha debilitado y entontecido, tras dos siglos de listeza, y ahora, entre las ruinas de esta, comienza a redescubrir la ingenuidad.

He aquí por qué no he titulado estas conferencias *misterio de la criolla;* era para los oyentes normales un título listo y me repugnaba —como me repugna todo el resto, el loco-lindo, el salteador de alcobas, el «homme à femmes» de las novelas francesas, que, sea dicho desde luego, es todo lo contrario del fiero, magnífico, trágico y español Don Juan.

El misterio de que yo voy a hablar es misterio en el sentido que esta palabra tuvo, allá donde nació, en la más antigua y profunda Grecia y que conservó nuestra madre Roma, y que aún tenía en la Edad Media de Francia y España. Misterios son aquellas realidades radicales de que brota nuestro destino —el de nuestra persona y el de nuestra nación— realidades tan hondas, tan poco asequibles a nuestra inteligencia, que solo las entrevemos, y eso que de ellas entrevemos nos causa un peculiar pavor —el terror religioso— el cual a diferencia de los otros miedos que nos incitan a huir, nos atrae a la vez que nos amedrenta, nos retiene, nos fascina. De aquí los dos adjetivos que los romanos, los hombres más religiosos de la antigüedad, unían a la palabra misterio: *Misterium tremendum*, misterio pavoroso, y *misterium fascinans*, misterio fascinante.

Yo deseo que entremos en la meditación de la criolla con un temple no muy remoto del que suscitan los temas religiosos. Porque no se trata de recónditos enigmas psicológicos, más o menos remilgados, que arrastran damiselas transeúntes, sino de una realidad enorme que actúa y opera desde hace siglos en plena luz de la Historia, que ha colaborado en la de Europa, desde hace ciento cincuenta años, y que es, tal vez, el problema decisivo para el futuro de estos países americanos. Porque una nación es, ante todo y sobre todo, el tipo del hombre que va logrando hacer y ese tipo de hombre, dominante en la Historia de un pueblo, depende de cuál sea el tipo de mujer ejemplar que fulgura en su horizonte.

Como el tema es serio y es grave y es conmovedor, yo necesito que sean ustedes generosos —el sabio lo mismo que el ignorante, pues quisiera llegar a todos— que sean generosos y me abran un crédito de paciencia —y no extrañen que tardemos mucho en llegar verdaderamente a lo central del tema— porque no puedo acercarme a la criolla, así de pronto, no voy a asaltarla, como si fuese yo un joven capitán de caballería. Y no es que tenga nada malo que decir sobre el capitán de caballería. Posee sus maneras y sus modos. Está perfectamente siendo lo que es como estaría yo mal si imitase su estrategia. Yo no soy ningún paje sino, más bien, lo contrario. Déjeseme, pues, mi estilo: yo y ustedes conmigo vamos a acercarnos a la criolla sin petulancia ni caracoleos, paso a paso, lentamente, para que no se nos asuste, para que no se nos ausente y nos huya y se nos escape de entre las manos que la anhelan. Porque en la mujer —y la criolla es, como veremos, el superlativo de la palabra «mujer»— en la mujer, hay siempre algo de corza, para ventura de ella, para derrota nuestra, y cuando esa corza latente se pone alerta, estamos perdidos porque hace lo que hacen todas las corzas: se estremece maravillosamente sobre sus finos cabos, vuelve desdeñosa la deleitable cabecita y parte veloz en fugitiva carrera. El arma de la corza es la fuga. Y nosotros, siempre ingenuos, obsesionados por darle caza, seguimos, seguimos jadeantes sus casi irreales pistas, la perseguimos y ella entre galopes y corcovos nos va atrayendo hacia el fondo arcano del bosque, hacia el lugar mágico donde se operan los encantamientos. Si esto pasa no hay ya nada que hacer. Quedamos encantados... y mudos. Y ahora se trata no de encantarnos, sino de resistir, por lo menos de resistir durante estos tres ratos al encanto, para guardar distancia de la criolla y poder verla y decir lo que vemos. Las cosas para ser vistas y bien vistas reclaman una determinada lejanía.

Amigos, ¡ánimo! ¡conservemos nuestra serenidad y mantengámonos dueños de nosotros mismos! ¿Recuerdan la balada romántica del formidable poeta Heine que se llamaba a sí mismo «último rey abdicado del reino milenario del romanticismo»? Harald Harfagar era el rey de los vikingos, los héroes navegantes de los mares del Norte que agitaron esforzadamente la primera Edad Media. Harald fue quien dio cima a las más famosas hazañas, pero se enamoró de la dama del mar, de la venus marina que sabía encantar y que habitaba en lo profundo de las aguas su palacio de cristal. Allá la siguió Harald y allí vivió hechizado —años y años no traían vejez. De cuando en cuando, las barcas de los pescadores escandinavos pasaban rasgando

con sus quillas llenas de ovas el haz de la mar, bogando cantando las viejas hazañas de Harald Harfagar. Este, al oír desde el abismo delicioso esas canciones sentía rebrotar su heroísmo, se incorporaba, quería volver al mundo y proseguir sus hazañas. Pero la venus marina se inclinaba entonces sobre su frente, hacía pesar sobre él la mirada de sus ojos verdes y el pobre Harald volvía a caer inerte, prisionero de su hechizo.

Vamos, pues, con cautela, que el espacio está poblado de mágicos peligros. Los hombres del antiguo Mediterráneo descubrieron que había un medio, un solo medio para libertarse del encanto del canto que hacen las sirenas y era... cantarlo al revés. Así nosotros, en vez de acercarnos, sin más, a la criolla, vamos por lo pronto a hacer lo contrario, a alejarnos un poco, a contemplarla bajo la gran perspectiva de la Historia.

Porque es preciso que nos pongamos de acuerdo sobre el significado de la palabra «criolla». Durante mi viaje anterior a la Argentina observé con sorpresa que al emplear esta palabra delante de señoras porteñas la reacción de estas era más bien negativa y como de ofensa. No les era grato oírse llamar «criollas», un vocablo que yo les lanzaba con todo entusiasmo, como si él solo fuese ya un madrigal. Entonces caí en la cuenta de que esa voz, como tantas otras, ha tenido mala suerte. Sin perder su sentido normal y permanente en la gran masa de las hablas españolas, ha adquirido en Argentina un significado secundario que tiene carácter despectivo. Y como suele acontecer cuando una palabra tiene dos sentidos, uno bueno y otro malo, es este el que se pone delante, el que se adelanta primero. Pasa lo mismo que en la moneda, según la famosa ley económica de Gresham, que la moneda mala hace desaparecer la buena, retira a esta de la circulación concentrándola bajo tierra en los tesoros ocultos.

De este sentido despectivo —o como dicen los filólogos, peyorativo—, que tiene la palabra «criolla», me guardaré muy bien de decir nada. Ni siquiera me atrevo a describir ese sentido que para ustedes tiene. Hacerlo me parecería una insolencia y una estupidez por mi parte. Porque ese sentido peculiar que el vocablo ha adquirido aquí, es un hecho intranacional de la Argentina y un suceso íntimo de este país. Diríase que no es cosa de monta el hecho cotidiano de modificar una palabra su sentido. Pero la verdad es que esos cambios, tan poco importantes en apariencia, proceden de cambios histórico-sociales acontecidos en el país, a veces profundos y graves; en ellos transpira alguna grande experiencia y aventura y vicisitud

de la nación, son síntoma abreviado de un trozo de su vida —por tanto de las secretas ilusiones y las secretas angustias de la vida de un pueblo. Yo vivo desde hace años en una indignación sin riberas y me siento avergonzado y humillado en cuanto hombre, cuando oigo y leo cómo hablan los hombres de una nación de lo que pasa dentro de otra. Ello revela la bestialidad, la bellaquería y la imbecilidad que están adueñándose del mundo. Pero ¿qué idea tienen esas gentes de lo que es una nación, no de lo que deba ser, de lo que nosotros quisiéramos que sean esas realidades que se llaman naciones, sino de lo que son, en verdad y de hecho, queramos o no? Si lo supieran —si no fuesen tan desalmados y tan torpes— sabrían que una nación es una intimidad, un repertorio de secretos, en un sentido prácticamente idéntico a lo que pensamos cuando hablamos de la intimidad de una persona, del arcano solitario e impenetrable que es toda vida personal. Y por tanto, es perfectamente ilusorio creer que conocemos lo que en una nación pasa. Cuanto hablemos sobre ello será una equivocación, una confusión, y como decimos en España, un tomar el rábano por las hojas. Quien crea lo contrario es que es un estúpido, totalmente incapaz de distinguir entre lo que de verdad entiende y lo que de verdad no entiende. Para no aludir sino al hecho nacional más primario y elemental: ¿quién que no sea un estúpido puede creer que conoce de verdad un idioma extranjero? Solo el que haya vivido casi íntegra su vida en ese país extraño podría pretender conocerlo, pero entonces, si ha vivido allá toda o casi toda su vida ¿de dónde es en verdad ese hombre, a qué nación en efecto pertenece? El lenguaje es un secreto de los naturales de un país y claro está que lo son en mayor potencia todas las otras dimensiones más complejas de su vida —como la política, la literatura, el modo de conversar y el modo de ser en amor feliz o sin ventura. La mayor parte de las congojas que ahora sufre el Occidente provienen de que cada nación se cree informada de lo que pasa en la otra nación porque sus periódicos publican muchos telegramas y muchas crónicas periodísticas datadas de todos los puntos del orbe. Y toda esa información estaría muy bien y sería benéfica si se tomase exactamente como lo que es, a saber: como datos externos y superficiales de lo que pasa en otros pueblos —pero nunca como representación adecuada de su realidad. Como el saber de la materia exige laboratorios y matemáticas y técnicas difíciles, el saber de la vida humana, personal o nacional, exige inexcusablemente vivirla. No hay otro modo de saberla. Lo demás es, a la par, mera insolencia y pura estupidez. Como esto lo dije en su hora y en inglés a los ingleses que

son los hombres a quienes más estimo y, a la vez, los que más a fondo han cometido este error, bien puedo repetirlo ahora.

Si yo hablase de ese detalle insignificante que es en la vida de ustedes el sentido despectivo de la palabra «criolla» me parecería que invadía toscamente su intimidad —la colectiva y la individual de ustedes. Porque en ese cambio de sentido sobreviven luchas civiles que hubo en este país. Y además, cometería errores —porque, en efecto, con última y eficaz precisión, yo no puedo representarme lo que se levanta en sus almas cuando esa palabra las roza.

Pero además no nos hace falta, pues claro está que la criolla de que voy a hablar es la otra, la aludida en la significación normal y permanente de este vocablo, que se origina en las colonias portuguesas donde se comenzó a llamar «crioulo» al nacido de padres europeos en las tierras nuevas. Del «crioulo» portugués nació el «criollo» castellano y de este el «créole» francés.

Lo que tenemos, pues, a la vista es, por lo tanto, el hecho amplísimo de una variedad femenina que apareció en la especie humana cuando gentes de Francia y de Portugal y sobre todo de España, a la vez esforzadas y ardientes y apasionadas e indolentes vinieron al Nuevo Mundo y en las glebas, como vírgenes, renovaron su afán de existir y dieron nuevo gálibo a su vida. Gálibos se llaman los bellos dibujos que se hacen en los arsenales para construir las naves de tan mórbidas formas y obtener el delicioso alabeo de su maderamen. Conviene que nombre tan sugestivo circule más en nuestras hablas. Como en Cádiz hay arsenales yo supongo que de gálibo viene la palabra tan andaluza «garbo».

Naciones nuevas son estilos nuevos de humanidad. En la criolla se iniciaba un nuevo modo de ser mujer, de esa cosa tan temerariamente difícil que es ser mujer. ¿Cuáles son los atributos, las características, de esa nueva forma de feminidad? ¡Pues no andan ustedes con poca prisa! ¿Por qué me hacen ustedes esa pregunta ya? Todavía nos quedan dos noches de dos miércoles. Si decimos ahora y sin más lo que es la criolla no tendríamos más que conversar y, además, si yo lo hubiese revelado desde el comienzo o lo dijese ahora mismo, no me entenderían. ¡Es muy difícil entenderse! A veces pienso que los hombres hemos venido al mundo a no entendernos. Antes de irnos a fondo sobre lo más tierno del tema, tienen ustedes que habituarse a esa voz superviviente de un hombre desaparecido y a otras cosas preparatorias del asunto que, sin darse ustedes mucha cuenta, tienen ya dentro. ¡Tengan paciencia! ¡No sientan apuro de llegar! Piensen que acaso tiene razón Cervantes —que tanto sabía

del vivir— cuando asegura que después de todo es más divertido el camino que la posada. En la vida, amigos, lo importante no es llegar, sino ir, estar yendo.

¿Cómo se forma y evoluciona ese tipo de mujer que es la criolla y que, en mi opinión, se inicia inmediatamente, ya en las hijas que engendran aquí los conquistadores y los primeros colonizadores españoles, portugueses y franceses? No lo sabemos, aunque, a mi juicio, hay datos sobrados para averiguarlo. Pero no se ha hecho la historia de la criolla, como, en general, no se ha hecho la historia de la mujer. Hasta ahora la historia ha solido ser como esos espectáculos en que un cartel ostenta la consabida prevención: Solo para hombres. Si bien en estos espectáculos pasa lo contrario porque tras ese cartel lo que se suele ver es precisamente mujeres que un empresario bellaco ha desnudado y en cambio la historia al uso es, en efecto, solo historia de hombres y entre hombres. La mujer no suele aparecer sino cuando hace alguna gran trastada o, menos aún, cuando un hombre hace por culpa de una mujer una trastada.

Desde hace muchos años trabajo en una reforma radical de la historiografía. Si continúo algún tiempo en la Argentina expondré, por vez primera en conjunto, el resultado de mi trabajo. Pues bien, solo un detalle de esa sistemática renovación de la historia consiste en la advertencia humildísima, perogrullesca, de que la historia humana no es solo historia del varón, sino también de la mujer. Esto es preciso tomarlo en serio y hacer, en efecto, la historia de ambos sexos y lo que —como veremos el próximo miercoles— es más importante, la historia de la relación entre hombre y mujer que es una de las más decisivas variables históricas. Lo que hay tras estas palabras dudo que lo presuman ustedes —pero estén seguros que no tiene nada que ver con cuestiones de alcoba, las cuales, como dije antes, detesto cordialmente.

La historia atiende a la mujer cuando es política y quiere gobernar o cuando, amazona, se lanza a la guerra, tal vez para conquistar los senos que le faltan, pero no presta la atención debida a la actuación de la mujer como mujer. Si se hubiesen tenido atisbos de las formas peculiares que toma la influencia femenina en la historia, la fama de la criolla, que ya es grande, gracias a sus gracias, sería mucho mayor porque se habría visto, por ejemplo, una cosa tan evidente y tan de primer rango histórico como esta que por vez primera digo en público y por primera vez van ustedes a oír.

La Revolución Francesa taja hasta la raíz la civilización europea. En una convulsión feroz y subitánea aniquila casi todas las formas

tradicionales de vida, las normas, los usos, los modos de ser hombre y de ser mujer. La mujer del Antiguo Régimen había culminado en un tipo de feminidad que podríamos llamar el tipo Pompadour, si no fuera porque esta genial marquesa era anormalmente frígida. La mujer del siglo XVIII no era frígida sino más bien lo contrario: sus sentidos estaban demasiado despiertos y voraces. Era muy sensual y muy espiritual. Pero lo que hace falta entre medias de esas dos cosas y vale más que ellas —el alma— estaba ausente. Por eso la mujer del XVIII es una mujer sin temperatura —el calor humano se engendra en esa zona de nuestro ser que con un nombre vago llamamos sentimientos y que forman el alma por excelencia, la ciudadela del alma y que localizamos simbólicamente en el corazón, «breve nido de venas azules —decía Shelley— donde la sangre parece como hervir». Porque la mujer dieciochesca no tenía temperatura de alma, sino solo la fría inteligencia y el fuego sin calor de los sentidos, todo el siglo XVIII, sin duda grácil e ingenioso y elegante, era un paisaje polar. Los hombres y las mujeres marchaban a la deriva como témpanos. Solo hacia 1760 empieza a licuarse el témpano bajo el soplo tenue de vagas sensiblerías —de lo que se llamó la *sensibilité* y que consistía no más que en tener la lágrima pronta y llorar por todo. La Revolución, ciclón furibundo, barre todo eso y no queda nada, o poco menos. Hay que inventar una nueva vida, nuevas maneras de ser. Y he aquí que, en el hueco social que dejaron las marquesas guillotinadas o emigradas, surgen en Francia, país entonces rector de Europa, unas cuantas criollas. Josefina, la de Napoleón, es la menos interesante aunque más digna de atención de lo que se suele creer. E inmediatamente, el clima humano cambia. La vida se carga de súbito con una ignota temperatura. El reino del alma comienza y con él su expresión artística que es el romanticismo. Aquellas criollas inventan sin quererlo, simplemente *siendo*, un nuevo tipo de mujer europea —precisamente el que con una u otra tonalidad ha dominado hasta hace veinte años— la mujer romántica, tal vez el tipo de mujer más perfecto hasta ahora. Y, como es inevitable, esa nueva feminidad irradia su influjo e impone su modulación en todas direcciones. Para ella inventa su nueva prosa genial Chateaubriand y se extenúa en líricos temblores Lamartine y caracolea petulante Musset y ulula sus sermones el Padre Lacordaire. Es toda una *vita nuova* que emerge de un gesto de mujer, de un gálibo criollo, como la otra, la de Dante, brotó íntegra de una deliciosa mueca de desdén que hizo una mañana en Florencia Monna Bice Portinari.

Como ven ustedes, esto de la criolla no es ningún jueguecito.

En broma, en broma, al acercarnos a ella, lentamente, hemos tropezado con la historia universal. Yo he estudiado las vidas de esas criollas que pusieron la huella de su ser en el curso del mundo, y, si he de serles franco, no he quedado satisfecho. Sí, son figuras no exentas de interés; sí, son criollas —¿cómo no? *criollas*—, pero ¿son *la* criolla, la auténtica criolla, esa hacia la cual camina lenta y, ocultamente apasionada, mi sinuosa meditación?

Ya el hecho de que sean francesas me hace dudar. No porque yo no venere a la mujer de estirpe francesa, sino porque no es fácil, no es fácil que en un medio francés y estrecho, como son las pequeñas colonias antillanas de Francia, la criolla pueda florecer en perfección. Quedemos en que son aproximaciones a la criolla, alusiones a ella —pero no la criolla misma.

Porque eso a que yo doy este nombre es una realidad sumamente improbable. No debe creer cualquiera criatura que me escucha —y perdóneme la insuficiente galantería— que por haber nacido entre el Aconquija y el Plata es ya *la* criolla. En la historia humana lo decisivo es lo excepcional. Las reglas se forman para preparar la excepción y la excepción, generosa, da secretamente lo mejor de su jugo a la regla que sin él sería banal.

Pero ¿qué es esto? ¿A lo mejor resulta que *la* criolla no existe, que es pura imaginación, exigencia exorbitante y forma extrahumana? ¡Ya veremos, ya veremos! Aún nos quedan dos noches para hacer nuestra investigación que ahora está ya preparada y puede avanzar recta a nuestro blanco. Pero confesemos que hoy terminamos inquietos, insatisfechos e indecisos. A lo mejor hay criollas pero no *la* criolla.

Como fue lícito a Dante confundir la teología con Beatriz, séame a mí, más modestamente, confundir por un momento la filosofía con la criolla. Lo digo por esto. En Grecia, la palabra filosofía no significa lo que ahora: con ella se denominaban todas las ciencias. Pero el gran patrón de mi gremio, Aristóteles, buscaba una ciencia —la que hoy llamamos especialmente filosofía— que era un conocimiento más radical, más integral, más depurado que todas las demás ciencias, una ciencia sublime que, no habiendo ya cómo nombrarla, Aristóteles concluyó dándole un nombre conmovedor —conmovedor y no cursi, como es el nombre «filosofía»: a esa ciencia sublime hacia la cual va su afán, la llamaba sencillamente ἡ ζητουμένη, la buscada. Es decir, que de esa ciencia tan perfecta y suprema no se sabe más, no se tiene sino eso: el hecho de que el hombre la busca.

¿No será también la criolla lo que se busca? ¿No resultará, a la

postre, que la única realidad de *la* criolla es nuestro afán hacia ella, nuestro ardiente buscarla?

Veremos, veremos...

Buenas noches.

II

¿SABEN ustedes quién era Goethe? Claro que muchos de ustedes lo saben, lo saben perfectamente, como yo, mejor que yo. Ni por un momento lo he dudado. Pero tengan esos que lo saben —que saben mucho, que, tal vez, saben demasiado— tengan compasión de esta voz mía que ahora envío de nuevo a los espacios, y que es en este instante mi único haber, mi único utensilio, mi única arma, mi único escudo. Esa voz, es una sola y no puede disociarse en varias voces que digan cosas distintas para las distintas clases y castas de personas que me escuchan, llevando a cada cual lo que le corresponde. Bien quisiera ser mi voz como ese cohete festival que asciende fogoso y dorado en la noche bruna y al llegar a una cierta altitud se disgrega en innumerables culebrinas que se dispersan por el firmamento y parecen llevar presurosas su fuego cada cual a su estrella particular, a la hermana estrella con quien tienen cita. Mi voz es menos afortunada: está condenada a ser una sola, como yo soy solo *Yo* —por eso lleva a ustedes los fervores de mi soledad—, mi voz asciende unitaria y no puede la pobre convertirse, cuando quisiera, en una voz federal que repartiese su decir a medida del escuchar.

Yo hablo para el que sabe quién es Goethe pero también y principalmente para el que no lo sabe, y aun va con franca predilección *a ese*, que me conmueve más que todos, *a ese* que no sabe si lo sabe.

Pues bien, Goethe era un poeta alemán que poetizó a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. ¡Qué ridículo es el lenguaje, amigos, qué ridículo! Con una y misma palabra denominamos las realidades más dispares —con la sola palabra poeta, calificamos a Goethe y al intelectualete de suburbio o de barrio, a la sabandija literaria que, una vez, por error, hizo un soneto. En vista de ello y para guardar las distancias, diré a ustedes que Goethe no fue un poeta como es poeta un individuo cualquiera, sino que fue algo así como si un continente entero fuese poeta, como si los Andes, un buen día, se pusiesen a hacer versos; imagen tal vez profética, porque es posible, es probable, es casi seguro —no lo veremos nosotros ni acaso

nuestros hijos, quizá nuestros nietos— es casi seguro que un buen día nacerá aquí un hombre de alma titánica —los titanes son los hijos de las montañas— un hombre de alma titánica que hará versos soberanos y será propiamente el Ande que versifica.

¡Eh, eh!; ¡mi voz! ¿Por dónde has ido? ¿Qué divagaciones son estas? ¿A qué tanto preámbulo y preludio para decir lo que ibas a decir —una cosa tan sencilla y hasta perogrullesca! ¡Eh! ¡Cerrera, cerrera!, como los pastores dicen en mi áspera tierra a la cabrilla arriscada que se descarría por las alturas...

En efecto, yo quería recordar simplemente que fue Goethe el primero en decir que la palabra impresa es un mero sustitutivo de la palabra hablada. La cosa es incuestionable. La palabra impresa se deja fuera de ella casi todo el hombre que la escribió y la hizo imprimir. Por eso dice mucho menos que la palabra hablada. Esta tiene un timbre y el timbre de la voz, con sus modulaciones, es delator del hombre. Si supiésemos escuchar, advertiríamos que arrastra consigo los secretos de este —como el Paraná rasca, en su líquida carrera, las arcanas orillas del lecho tropical donde comienza y nos trae tierra lejana, extraña tierra purpúrea a la rada porteña. Por eso, yo que desde mi ventana contemplo el estuario del Plata cuando veo que un día, al atardecer, se le pone el agua dramática y sanguinolenta, ya sé lo qué le pasa: que ha habido no se sabe qué guerras cruentas allá en el Paraguay.

Goethe tenía razón: pero no toda. La palabra hablada es, a su vez, solo un fragmento del auténtico hablar. No dice todo lo que el hombre quiere decir. Se aclara en un instante mi idea si les refiero que el más genial etnógrafo contemporáneo, mi grande amigo León Frobenius, que una y otra vez ha visitado toda el Africa, sorprendido al observar que los indígenas no entienden nunca bien al europeo, aunque este maneje perfectamente la lengua de ellos, cayó en la cuenta de por qué esto pasaba. Y es que el europeo apenas si gesticula y para el negro hablar, decir, no es solo pronunciar, mover lengua y labios, sino que es poner a contribución todo su cuerpo, manos, brazos, piernas, pupilas de azabache, blanco de los ojos. La palabra hablada es para ellos solo una porción del hablar: es solo, por decirlo así, el texto, mas como los niños necesitan para entender que el texto lleve ilustraciones, ellos necesitan la mímica y la pantomima de toda su corporeidad. Por eso al lado del absoluto hablar del negro, nuestro pobre hablar europeo, tan parco en ademanes, es casi silenciar. Cuando el sacerdote negro del Harlem neoyorquino predica el sermón del Domingo de Ramos, y cuenta que Jesús entró

en Jerusalén, caballero en un asno, el buen cura de chocolate se monta en el púlpito para que no haya duda. Si no recuerdo mal, Victoria Ocampo ha descrito muy bien esta escena. Piensen ustedes en el polo opuesto al negro —en la faz impasible del inglés, que puesto detrás de su pipa, emite inmóvil los leves maullidos displicentes en que su habla consiste. Por eso es tan difícil entender a un inglés.

Va todo esto a sugerir que en mi afán de decir a ustedes mucho, de decirlos todo, de decir totalitariamente, yo no sé cómo arreglármelas, delante del micrófono, para ser el negro de mi voz.

Porque hoy se trata de un asunto en que es muy difícil entenderse, de un asunto complejo, sutil, tejido todo de matices como el cuello de la paloma.

Sería inútil cuanto diga si no nos ponemos de acuerdo con toda precisión sobre qué es lo que nos proponemos. Y hablo en plural, porque no es cuestión de mi capricho personal proponer esta finalidad u otra. Dado el asunto, queda automáticamente prescrito lo que hay que hacer. El capricho aquí, como casi siempre, es la gran estupidez, es ignorar que las cosas tienen, queramos o no, una estructura real, que no hay, por lo pronto, sino reconocer. Por hacer lo contrario el hombre occidental desde hace dos siglos, por creer que las cosas no tienen su anatomía propia, sino que son materia blanda y dócil, sumisa a nuestra petulante voluntad, se está el mundo retorciendo en congojas. Pero esto es un tema gravísimo y enorme de que, si les interesa a ustedes hablaríamos algún día. Se trataría de diagnosticar en su más profundo estrato la verdadera enfermedad de Occidente y mostrar su origen desde el siglo XVII. Porque los grandes cuerpos históricos como Oriente, como Occidente, no se ponen malos de repente. Es un error creer que en la Historia hay terremotos. No hay historiomotos: como he dicho en Amigos del Arte, la historia es lenta, tardígrada. Recuerden ustedes los magníficos versos de Ercilla en *La Araucana:*

Como el celoso toro madrigado
que la tarda vacada va siguiendo...

Pues bien, esa *tarda vacada* es la historia.

Nada de capricho, por tanto, en este tema tan casi sacro que es la criolla. Hagamos no lo que nos gusta, sino lo que hay que hacer. Digamos, no cualquier cosa, sino lo que hay que decir.

Cuando intentamos definir la criolla —¡qué melancolía, señores! ¡la definición es la caricia del filósofo!— cuando intentamos definir

la criolla ¿qué es lo que tenemos que hacer? No es, evidentemente, describir a una criolla singular que en el año de gracia mil novecientos y tantos penetró en nuestra existencia como un fulgurante meteorito. Eso no le importa a nadie más que a nosotros. No se trata, pues, de una criolla determinada y singular, de una criolla concreta y real que está ahora en un sitio preciso y que acaso, con un encanto indiscutible, hace en este momento a mi voz vagabunda, a mi voz sin pupilas, a mi voz sin yemas de los dedos, un mohín desdeñoso.

Tampoco se trata de lo contrario, a saber, de una especie de ideal criolla, de criolla inexistente, si por ideal se entiende un fantasma que se saca uno de la cabeza. Yo no soy —ya lo he hecho constar varias veces— idealista. Idealismo es precisamente el nombre de esa enfermedad terrible que ha padecido Occidente, acerca de la cual hablaremos, acaso, un día.

Esta criolla que, como terminé diciendo el otro día, es lo que la filosofía fue para Aristóteles, ἡ ζητουμήνη, la que se busca, no es una mujer irreal, inventada, poética. El mundo de los objetos poéticos es lo otro que el mundo de las cosas reales. Ser poeta es desrealizar, es negarse a lo real. Por eso la creación poética puede consistir en una simple negación de lo que está ahí ya. Alguien ha hecho notar que el poeta francés Mallarmé, obtiene sus objetos poéticos por este método negativo. ¿Cuál será para él la hora bella, la hora poética? Muy sencillo: la hora ausente del cuadrante. ¿Cuál será la mujer en el sentido poético de la palabra? Pues no hay duda: «la femme aucune», la mujer ninguna.

Todo eso está muy bien pero no es lo que nos interesa. La criolla que buscamos no es una criolla determinada que ha intervenido en nuestra biografía, ni la criolla irreal que habita en el verso, en la quinta dimensión maravillosa que es el verso, esa dimensión benéfica que nos permite en una hora desesperada salvarnos de las otras y a la cual se pasa como a otra habitación, a la habitación absolutamente otra.

La criolla que buscamos es real —¡menuda petulancia sería creer que uno la ha inventado, cuando es una de las grandes averiguaciones y experiencias y aprendizajes que humildemente ha hecho uno!— se trata, pues, de una criolla real, pero no esta o aquella, sino la criolla típica. La palabra «típico», «típica» se ha desviado en nuestro idioma e importa mucho corregir su uso que es un abuso. «Típico» se suele entender como lo curioso, pintoresco o característico de algo. «¡Es muy típico!» se dice de una costumbre rara en un país.

Pues bien: el sentido verdadero y utilísimo de esta palabra, no es ese: entiéndase por «típico» simplemente lo que es propio de un «tipo» y tipo significa un modo real *pero general* de ser. La criolla que buscamos es el tipo esencial de la criolla, sus cualidades efectivas, las que nosotros no hubiéramos nunca podido imaginar sino que, al revés, no sospechábamos y nos han sorprendido como deliciosos salteadores, en un recodo de la existencia. ¿Está claro lo que nos proponemos? Era inexcusable decir esto, aunque es un poco pedante, un poco curso académico. Decirlo con todo rigor, es un sacrificio que reclamaba de nosotros la pulcritud y la dignidad de este asunto.

Goethe, que además de ser un ingente poeta fue un gran investigador, que descubrió uno de los principios fundamentales de la osteología o anatomía de los huesos y uno de los principios más fértiles en botánica, halló el tipo o prototipo de la planta, el cual dibujó en un papel y dijo: esta figura es la ley de todas las plantas, es lo que, en esencial y última realidad, son todas las plantas, cualesquiera sean sus diferencias infinitas, pero todas las plantas concretas *son solo excepciones de esa ley;* esto es, son siempre un poco otra cosa que el prototipo. Me alegro que esta conferencia proceda bajo el signo de Goethe, un gran intelectual que creyó siempre en la mujer, que para existir, él que era un gran varón, necesitaba respirar mujer.

Me parece que ahora nuestro propósito está claro. La criolla que buscamos es el prototipo real de todas las mujeres que aspiren a ser criollas, que pretendan, aunque sea de lejos y con enternecedora humildad, merecer ese rango y ese título de *la* criolla que viene a ser algo así —y nada menos— que ser el mariscal de campo de la feminidad. Y de toda criollita, de la ciudad o del campo, de la estanciera elegante o de la muchacha obrera —¡qué delicia, qué ventura! ¡la muchacha obrera, la obrerita criolla! Si yo fuese joven, si yo fuese muchacho, si yo fuese estudiante, si yo fuese obrero ¡cómo iba a danzar la danza ritual delante de ella, la danza apasionada y divinamente histérica de David delante del arca! Pero ¡qué le voy a hacer! ¡si soy todo lo contrario, obrera de ojos hondos, de ojos negros, negros! —como una cita en la sombra— ¡qué le voy a hacer! ¡Si en vez de joven soy muy maduro, si en vez de estudiante soy profesor, si en vez de ser obrero manual soy atorrante intelectual! ¡Me quedo sin danzarte mi danza, con lo cual sales tú ganando y perdiendo yo todo!

Iba diciendo que si ser la criolla es como ser mariscal de campo de la feminidad, de cualquier criollita puede decirse lo que Napoleón decía a sus ejércitos: que todo soldado llevaba en la mochila el bastón

de mariscal de campo. Pero añado honradamente que la cosa no es fácil. ¡No es *la* criolla, así como así, quienquiera!

Toda realidad tiene, como he indicado, estructura propia, tiene su arquitectura, un orden y disposición de sus elementos. Cada uno de estos se halla en su puesto. Las cualidades de la criolla forman una arquitectura viviente y hay un atributo, el primer atributo de la criolla, que es base de todos los demás, del cual brotan los restantes, tan brotan que ese atributo es ya por sí un surtidor, un hontanar o fuente pulsante de energía y dinamismo.

Lo primero que la criolla es, amigos, es... vehemencia. Sin esto no habría nada de todo lo demás. La palabra «vehemencia» es magnífica. ¡No, si el lenguaje que antes he llamado ridículo tiene cosas estupendas! ¡Así es todo y así somos todos en la vida: un poco ridículos y un poco genios, un poco bestias y, a la vez, cachorros de arcángel!

La palabra «vehemencia» significa en su origen soplo vivaz, viento. El viento ha sido siempre para el hombre símbolo de lo dinámico y enérgico, porque entre las cosas perceptibles, en vista de las cuales forjó en tiempos remotísimos su lenguaje, es el viento la que con menos materia manifiesta más pura fuerza. Por eso todas las palabras que expresan el ser moral del hombre, provienen de raíces que significan aire —alma, ánima es viento, y espíritu es soplo.

La criolla es vehemente porque vive en constante y omnímodo lujo vital —*es*, *existe*, con sobra de existir— no está ante nada escasa de reacción, como la mujer del norte de Europa que es un poco inerte. Por eso digo que vive en constante lujo vital, no importa que sea rica o que sea pobre. Yo he conocido a una criolla de una belleza patética, descendiente de la más vieja aristocracia americana, que estaba en la más completa miseria. Y, sin embargo, parecía una emperatriz de la vida, porque era vehemente, dulcemente vehemente, era una gran brisa y todo ante ella se ponía a ser, en superlativo. Era un aire feliz que soplaba inexhausto y a su lado sentía uno lo que debía sentir la fragata, cuando un viento favorable y enérgico henchía sus velas y las tornaba combas con curva de seno y hacía ondear todos sus banderines y gallardetes.

Esta vehemencia de la criolla procede acaso de la que poseía la española —como en otra medida la francesa y la portuguesa— en el siglo XVI y XVII. He dicho «acaso» porque no estoy del todo cierto, pues, aun cuando hablo apasionadamente, soy dueño de mí y estoy hablando con pleno vigor de concepto bajo todas mis exaltaciones.

Como no se ha hecho la historia de la mujer —según deploré el otro día— se ignora todo esto. La española fue perdiendo aquella vehemencia pero su heredera la criolla, la conservó y la depuró. Porque la vehemencia de la española era un poco bronca y áspera y la vehemencia de la criolla es, aunque muy enérgica, de piel suave y sabor dulce. Consiste en un inmenso afán de vida y de todas las formas de la vida, que hay en ella. Por eso mana hacia lo que ve, constantemente, con ese temblor emocionante y emocionado del agua en el manantial. Es vehemente porque está siempre yendo a las cosas y personas, en vía tensa hacia ellas. No defrauda nunca, responde siempre —no porque sea fácil. Ya veremos que no lo es: no es la mujer fácil en el sentido vil, en que los hombres emplean esta expresión. Es todo lo contrario: es exigente, dice a muchas cosas y a muchos seres que «no», pero lo dice con vehemencia, interesándose en ellos. Decir «no», apartar, despedir, puede ser una de las maneras de estar yendo a las cosas, de sentirlas, de probarlas. No hay duda, aun el rechazar puede ser la sombra de una caricia.

Yo no puedo ahora explicar a ustedes todas las causas que produjeron esta sin par vehemencia. Sería menester entrar en el estudio de las condiciones en que se produce eso que llamo «pueblo joven». Como toda mi actuación aquí, con la apariencia de ser fortuita y desperdigada, es de un terrible sistematismo, mucho de lo que dije el lunes en La Plata sugeriría a ustedes la explicación que ahora, por falta de tiempo, tengo que callar (1). Yo no estoy muy seguro de que lo que yo digo tenga gran importancia, pero sí indicaré que si a alguien le interesa lo que digo, ha tenido y tiene que oírme entero. ¡Porque se trata de toda una canción!

La vehemencia sostiene y mantiene en el aire, puesto que es un soplo vehemente, todas las demás cualidades de la criolla. Sin ella, el resto perdería su peculiar virtud y estilo.

La segunda de esas cualidades es la espontaneidad. ¡Dios ponga tiento en mi voz! Porque la cosa es muy difícil de decir en pocas palabras. ¡Vamos a ver! Con una ojeada, pasen ustedes revista de todas las cosas que hacen durante el día, desde que se despiertan hasta que reingresan en esa buena ausencia que es el sueño. Entiendan la palabra hacer en su sentido más amplio: por tanto, todos los movimientos de su cuerpo y todo lo que hace su alma, todos sus decires y todos sus pensamientos. Notarán que la inmensa porción de todo

---

(1) [Véase, *Meditación del pueblo joven*, incluida en este volumen VIII de *Obras Completas*.]

eso, no lo hacen ustedes por inspiración o invención propia, sino porque han aprendido a hacerlo de su contorno social. Por ejemplo, la mayor parte de nuestras ideas no se nos han ocurrido a nosotros, sino que las hemos oído decir o las hemos leído. Muchas, muchas de estas ideas recibidas que usamos, ni siquiera las repensamos por nuestra cuenta, sino que las usamos mecánicamente, como autómatas. Esto es normal, pero reconocerán que en cada individuo hay una proporción diferente entre el número de cosas que hace porque las ha visto hacer o las ha oído decir y las que provienen de su propia iniciativa, las que son invención suya. Y tendremos dos casos extremos: el que en su hacer, en su conducta corporal o espiritual, no inventa apenas nada, sino que se adapta a las pautas dominantes en la sociedad o grupo social donde vive, y aquel en quien, por el contrario, predomina la invención propia. El primero es un hombre o una mujer convencionales, sin personalidad, sin intimidad. Es una marioneta movida por los hilos mecánicos de la sociedad. El segundo es el hombre o la mujer originales, geniales, el hombre o la mujer que viven de lo que en su intimidad nace y brota. Esto es la espontaneidad.

La criolla es, a mi juicio, el grado máximo de espontaneidad femenina. Pero así como cualquiera mujer puede hacerse ilusiones de que es vehemente aunque no lo sea en verdad, este segundo atributo de la criolla muestra ya lo difícil que es ser *la* criolla. Para ser *la* criolla hace falta, lisa y llanamente, ser un genio, un genio de lo femenino. Dante decía de Beatriz que era «del donnesco la cima» —la cima de lo femenino: pues eso es la criolla. Una criatura que es la espontaneidad misma, que lo es siempre, en toda ocasión y situación. Siempre hará, pensará, dirá lo que no es convencional, lo que no es aprendido, sino lo que asciende del fondo de su ser y por eso al verlo, al oírlo, nos trae siempre efluvios de ese fondo abisal —como las caracolas de abismo que, con su extraño rumor interior, nos cuentan siempre la historia patética de lo que pasa en el fondo del mar. La criolla es la permanente autenticidad. Es, pues, de un lado lo contrario de la criatura convencional y amanerada, que hace siempre, que dice siempre lo que no viene de su propio fondo, sino que fue aprendido de fuera. Pero es también algo opuesto a lo que se llama una «mujer original», que ha dado un brinco de acróbata, de saltimbanqui fuera de las convenciones sociales y en extravagantes altitudes, en complicadas lejanías, hace sus volatines y sus descoyuntamientos que nos interesan, a lo sumo, como un número de circo. La criolla no se evade de los usos sociales, no es una original. No necesita

extravagar, sino que instalada dentro de la más normal normalidad, es desde ella siempre un poco otra cosa que lo normal, que lo convencional. La original nos asusta, nos espanta y nos enfría. Pero a la criolla la hallamos asentada tranquilamente en la cotidianeidad y nos acercamos a ella sin precauciones y... y ¡estamos perdidos, perdidos sin remedio! Porque en ese marco de aparente y aceptada cotidianeidad, surge imprevista la más pura originalidad. Cada palabra, cada gesto, es un poco otra cosa que lo usado, es una creación constante, porque en la medida que se es auténtico, se es creador. La vida, cuando es ella lo que es —y a esto llamamos autenticidad— es un incomparable poeta y un sabio sin par, porque no puede menos de estar inventando, creando mientras está siendo. Ya hablaremos más de esto el próximo día, ya veremos en qué medida la forma de existencia que ha llegado a tener Buenos Aires propende a destruir a la criolla, a quitarle espontaneidad, a hacerla convencional, *a no dejarla ser*.

Consecuencia de lo dicho es que de la criolla no nos podamos defender. Reconozcámoslo gallardamente: confesemos sin humillación nuestra derrota anticipada. Porque estamos preparados para resistir a lo sabido y consabido. La mujer vulgar, con su vulgar comportamiento, con su repertorio de discos, es fácil de evitar. Nos da tiempo para oponer al disco el contradisco. Pero ¿qué haremos ante la criolla, si no nos da tiempo para colocarnos a la defensiva, porque su primer gesto es ya otra cosa que lo consabido, si es el divino imprevisto? Nuestro padre Dante, el inmenso Dante, lo sabía —en Dante hay una curiosa anticipación gótica de la criolla—. Por eso nos dice:

Ché saetta previsa vien più lenta

La flecha que se ve venir, viene más despacio. Pero la flecha de la criolla que en los primeros siglos se educó entre la indiada, es la flecha prematura del indio y no nos deja respiro. Entra usted tan tranquilo, tan como cualquier día, en una casa donde no ha estado nunca y ve usted que del fondo del vasto salón, avanza con un caminar elástico y de vago ritmo, que no es sino andar y es, sin embargo, ya una danza en germen, un ser —no— unos ojos oscuros y densos, donde bailan imaginaciones, una blusa de organdí blanca, una pollera de campana y bufante... Es *la* criolla —es la criolla, porque la primera palabra va a ser ya otra palabra que la esperada por usted y el modo de inclinar la cabeza no lo había usted visto

nunca y la calidad de la voz es ya para usted y de pronto la imprevista llegada a un país cuya existencia desconocía y... y no sabe usted qué hacer. ¿Cómo va usted a saber qué hacer, si no había usted estado nunca en ese nuevo mundo, donde súbitamente y sin saber cómo, se encuentra usted ingresado? ¡Créame amigo! ¡Está usted perdido! ¡No hay nada que hacer!

Se dirá que todo esto es exageración, y claro está que lo es un poco. Pero ¿no hemos venido a este mundo precisamente a eso, a exagerar un poco? Por mis libros anda una teoría muy seria y muy fundamental, que demuestra cómo hablar, el simple hablar, el decir la frase más sencilla, es ya exagerar. Pero sostengo que hay en todo lo dicho mucho menos exageración de lo que parece. Yo he tomado mis precauciones para evitar lo exorbitante, y el que me acuse de exagerar probablemente no las ha tomado, por ejemplo, no se ha precisado bien cuál es el tipo de mujer en los otros países. No hay ahora tiempo de definir además de la criolla, la francesa, la italiana, la inglesa, la alemana, la eslava, la norteamericana. Pero si ustedes se empeñan, yo estoy dispuesto al combate sin el menor susto. Sé que estoy en lo firme. ¡Sobre que sería ridículo que extrañase esta apoteosis de la criolla! ¡Cualquiera diría que la realidad humana a que cuanto he dicho alude, fuese una novedad! Lo nuevo será mi insensatez de formularlo, de consagrarlo con la palabra. Pero todo europeo, medianamente alerta, lo sabe desde hace por lo menos siglo y medio. En un salón del viejo continente, decid a ese europeo que se espera a una criolla, que ya va a llegar la criolla y en ese instante mirad bien sus ojos y veréis qué ardor insólito aflora a ellos de su secreta intimidad, qué vaga y qué lejana y qué ultramundana se hace su mirada y cómo su mano pasa inquieta por su mejilla, con inquietud de doble filo, en la doble espera del peligro y la delicia. Si tuviésemos una lupa psicológica, podríamos percibir y dibujar luego el preciso perfil de promesas que para ese hombre significa el anuncio de una presencia criolla y estoy seguro que ese perfil sería en hueco, lo que es en cóncavo mi definición de la criolla que estamos comenzando.

El día próximo pondré algunos puntos sobre algunas íes, pero ahora añadamos algo más.

La vehemencia lanzando a la espontaneidad, la espontaneidad dando materia a la vehemencia, producen, sin pretenderlo, la tercera cualidad de la criolla, que es la gracia. Esta gracia no es el chiste ni es tampoco, por fortuna, el «esprit». La criolla no es ni chistosa ni espiritual, con lo cual —¿ven ustedes?— alejamos nuestro entu-

siasmo de varios tipos ilustres de mujer. El «esprit» es el alfiler intelectual, el alfiler y el alfilerazo. Nada más. No nos interesa. La gracia de la criolla es lo grácil de todo su ser, de sus ademanes, posturas, expresiones, fervores, travesuras. Pues la admirable elasticidad que le otorga su energía vital le da un gran sentido para crear sobre la vida inevitable el juego de la vida. Es traviesa, inventora de proyectos, de estratagemas, de halagos, de burlas.

Es siempre expuesto decir de un libro que es uno el único que lo ha leído. No obstante, yo me atrevo a decir que hay un cierto libro cuyo único lector viviente soy yo. Porque es un libro insignificante de viaje al Perú hacia 1860, perdido en una anticuada y enorme colección de viajes. No doy el título porque he regalado la idea de publicarlo a un editor de aquí (1).

Un farmacéutico francés fue comisionado por su país, para hacer ciertos estudios botánicos en las regiones limítrofes entre el Perú y Bolivia. Se instaló en el Cuzco, de la cual ciudad narra algunas escenas divertidas. De allí parte en penosa exploración, hacia la frontera de Bolivia, por tierras que se hallan a tres mil y más metros de altura, que eran en aquellos tiempos vastísimas y silentes soledades, habitadas por escasos indios y algunas estancias, a enorme distancia entre sí. Un día arribó de mañana a una de estas estancias, de que era dueño un buen cincuentón, hombre de excelente fondo pero un tanto presumido. Quiso el azar que aquel día se celebrase la fiesta de su cumpleaños. Había recibido vagos anuncios traídos por indios, de que alguien iba a llegar para festejar la fecha y él había preparado mesa y bebidas.

Y, en efecto, sin que se sepa cómo ni por dónde, el estanciero cincuentón y el farmacéutico se encuentran con que en el salón han surgido dos damas, dos criollas de las estancias vecinas, si es que en aquellas solitarias y enormes lejanías se puede hablar de vecindad. Y apenas llegan, con su peinado de rodetes, con sus chales ingrávidos, con sus polleras redondas que la moda hacía aún cortas, comienzan y no paran a tocar guitarras y mandolinas, a danzar, a endechar canciones ardorosas y nostálgicas, a embromar al cincuentón, a reír, a sonreír, a llenar el espacio con los jilgueros de sus voces, a hacer beber a los dos hombres y cuando el cincuentón a prima noche, no mal bebido, cree estar cerca de las grandes victorias, sin que se sepa cómo ni por dónde, las dos criollas se volatilizan,

(1) [*Viaje por los valles de la quina,* de Paul Marcoy. Publicado posteriormente en la Colección Austral, con un Prólogo de Ortega, en el que se acogieron algunos párrafos de esta *Meditación de la criolla.*]

desaparecen; con el último brinco de su última danza han puesto el pie en la ausencia, se han convertido para siempre en recuerdo alucinado.

Estas dos criollas que florecen imprevistas en un rincón perdido de la mayor soledad representan para mí, claro está, no más que el nivel mínimo de la criolla. Pero en ellas germinalmente está ya prefigurada la cima de este tipo de mujer, irreal de puro real, a la vez cotidiana e inverosímil.

Pero el próximo día tenemos que seguir hablando de la gracia y escrutar su causa. Luego avanzaremos hacia otra cualidad de la criolla que ya trasparece en esas dos criaturas descubiertas por mí en una aventura de biblioteca —¡qué ironía, amigas mías!— la cualidad de la molicie. La criolla es muelle y a su lado toda otra mujer parece un poco dura e inelástica.

A la postre, no tendremos más remedio que afrontar la última cualidad de la criolla. ¡Buena nos espera! Porque siendo ella el genio de la feminidad, por fuerza ha de poseer en grado máximo un talento especial, que solo tiene la mujer, *el talento que la hace entender de hombres*. ¡Excuso decirles la que nos espera, cuando de esto hablemos —a ustedes, los hombres que me escuchan y a mí, el gran insensato que se ha metido en estas aventuras, las cuales no tienen ni siquiera la compensación de ser, en efecto, aventuras!

III

ANUNCIÉ el otro día que hoy pondríamos algunos puntos sobre algunas íes. Noten ustedes lo que pasa siempre que se habla o se escribe. Primero, dice uno algo. En seguida cae en la cuenta de que eso que ha dicho no es propiamente lo que pensaba. No porque crea uno haber traicionado su pensamiento, sino porque eso que ha dicho es siempre solo una fracción mínima de lo que pensaba, y si el que nos escucha cree que al decir eso poco, lo hemos dicho todo, es evidente que, sin quererlo, hemos falsificado nuestra idea. Valía más callarse. Acaso, en vez de hablar de la criolla yo he debido callarme acerca de ella y perpetuar el culto silencioso que desde hace un cuarto de siglo le dedico. Pues ¿habrá quien crea que he dicho lo que pienso sobre la criolla porque haya hablado dos ratos y con el de hoy tres, en torno a ella? ¡Vamos hombre! ¿Sobre qué cosa del

mundo, así sea la más simple se puede decir en ese tiempo lo que se piensa? La imposibilidad de ello les será patente con claridad meridiana el día que yo realice un propósito que tengo, si bien no le he marcado fecha: el propósito de hablar una vez a fondo, en Buenos Aires, sobre el hablar, sobre el lenguaje. ¡Es un tema magnífico, señores! Ya verán ustedes, acuérdense del pronóstico, como apenas Europa se serene —cosa que va a acontecer mucho antes de lo que se sospecha— el lenguaje, ese instrumento y facultad peculiares al hombre, será uno de los temas preferentes de la preocupación occidental. Porque no es posible ya en estas altitudes a que hemos llegado en el proceso de la aculturación o civilización, seguir usando del habla a la buena de Dios. Urge ya una higiene y una técnica del hablar en su doble operación de decir y de oír. Hay que aprender a hablar y hay que aprender a escuchar. Y lo primero y más fundamental que convendría hacer, es advertir hasta qué punto hablar es una faena ilusoria y utópica, que no se logra nunca suficientemente —esto es, que lo que ingenuamente nos proponemos cuando hablamos, a saber, comunicar a los prójimos nuestros pensamientos, no lo conseguimos nunca por completo. Es el sino inevitable de todo lo verdaderamente humano que el hombre hace, mejor dicho, que el hombre intenta hacer. Porque todo lo propiamente humano que el hombre se propone es, por esencia, imposible. El animal suele lograr lo que pretende porque solo pretende cosas naturales. El hombre, en cambio, ¿qué se propone? Pues se propone, por ejemplo, ser sabio o ser justo. ¡Menudas fantasías! ¿Cómo va a lograr plenamente esos proyectos extranaturales? ¡Gracias con que consiga realizarlos en una mínima parte! Mas como él aspiraba a realizarlos por entero, a ser íntegramente sabio, a ser por completo justo, es inevitable el fracaso. Tal es el honroso privilegio del hombre. Ser hombre de verdad es, de verdad, fracasar. Yo sabía, claro está, de antemano, que en el desarrollo de este tema, iba a fracasar pero, al mismo tiempo, me parecía el mayor homenaje que podía rendir a la criolla —fracasar ante ella—; después de haber sido ante ella una llama, ser, también, una ceniza. Lo cual no significa que, desde luego, me entregué inerte a la derrota. Nada de eso: se trata de luchar como si fuésemos a triunfar, con la misma alegría de batalla, con el mismo fervor beligerante y el mismo jovial trompeteo e hiriendo el espacio con alaridos de clarín como si la victoria fuese cierta. Este humor pugnaz, dispuesto a la pelea, es la contrapartida inevitable de que, como dije el otro día en La Plata, yo vengo aquí, no a ganar dinero, que nunca he ganado, sino por lo pronto a traer, poco o mucho, lo que tengo

y a llevarme de paso lo que haya aquí, a saber, juventud. ¡Qué le vamos a hacer si es así, si, como allá dije, esto me refresca, me renueva, me hace retoñar, me regala primaveras, me poda decrepitudes, me instaura en vida nueva! Lo malo es que con esta fraudulenta juventud me vuelve el temple polémico que henchía mi efectiva mocedad.

De aquí que me sienta indignado, furibundo, por haber oído, después de mis dos arias sobre la criolla, a más de un porteño que me decía: Bueno, pero usted no habla más que de las virtudes de la criolla, ¿por qué no hace usted constar sus defectos? Oír tal cosa, confieso que me pone fuera de mí y es muy Buenos Aires 1939.

Hablaba hace pocos días con una señora de aquí muy inteligente. Hablábamos de Martínez, un hombre difícil si los hay. Después de largas consideraciones que sobre el personaje hicimos, esta señora irguió su torso dándole la tensión del arco cuando va a disparar la flecha mortal y exclamó: «¡Para resumir digamos: Martínez o la objeción!» La expresión era exacta, pero yo entreveo que, en general, y con todas las salvedades que tan compleja realidad impone, podría ampliarse su sentido a casi todo el Buenos Aires que en este mi tercer viaje he encontrado. Confieso a ustedes que estoy abrumado, desazonado al no oír desde que he llegado aquí casi más que objeciones. ¡A todo hay algo que decir, a todo hay algo que objetar! Y no se dice lo que hay de bueno y hay una morbosa complacencia en recoger lo defectuoso y lo desgraciado con toda pulcritud, como si se tratase de pepitas de oro. En el Buenos Aires de hoy casi no se dice, más bien se contradice, hasta el punto que, si un geógrafo medianamente perspicaz pasase por aquí hoy, con ánimo de componer una nueva geografía, escribiría en su cuaderno de notas lo siguiente: «Buenos Aires es una ciudad de casi tres millones de habitantes y trescientos millones de objeciones.»

No me refiero a las que a mí se dirigen; esas son naturales. Soy un extranjero, soy un transeúnte y ya que beneficio de los privilegios que se otorgan al forastero, justo es, que estando a las maduras, esté también a las duras. El viajero pasa tan raudo por el paisaje, que se convierte fácilmente en pieza de caza mayor, e invita a que se dispare sobre él, para ver si se le da. No, lo que me apena, lo que me irrita, es ver cómo, aquí y ahora, es tan frecuente que el porteño sea una viviente objeción a los demás, a buena parte de los demás porteños. Cada cual parece ocupado más que en vivir él, en detener, trabar y frenar la vida de los demás. Como bajo esta enfermedad transitoria Buenos Aires sigue siendo lo que era y lo que será, acontece que ve uno, acá o allá, emerger el buen gesto inspirado de vehe-

mencia, de espontaneidad y de gracia, pero notamos que en seguida ese gesto se detiene y queda congelado, no sigue, no concluye, es antes de cumplirse ruina de sí mismo, como del arco roto queda solo el segmento inicial, a modo de muñón que subraya la ausencia del resto.

Yo comprendo que contentarse con hacer objeciones es una forma de la humildad, ya que la objeción no puede aspirar a tener vida propia. La objeción es un parásito de aquello contra quien va y necesita de ello para subsistir. Yo preferiría, sin embargo, ver que todo porteño siente el orgullo de ser y no se contenta con anti-ser. La gratitud me imponía la obligación enojosa de decir esto ya que yo soy ahora la voz que clama en . . . Buenos Aires.

Si es notorio, no solo aquí y en España, sino en todo el viejo continente, pues el hecho ha circulado por todo él en virtud de ciertos motivos que aquí se ignoran, porque aquí se está mucho peor informado de lo que se supone; si es notorio, digo, mi fervor por este país, se sabe también que no le he halagado nunca. Por tanto, si yo no hablo de los defectos de la criolla no es porque premedite adularla —sino por la sencilla razón de que *la* criolla no tiene defectos. Los defectos los tienen, tal vez, las criollas, pero ya dije que estas no son mi asunto.

La criolla —repito una vez más— no es una mujer en singular, ni muchas mujeres singulares, sino un tipo de feminidad ejemplar que en estos países centro y sudamericanos se ha ido poco a poco, desde hace cuatro siglos, formando, componiendo, integrando, evolucionando y —¡y quién sabe si desde hace unos años!— desintegrando y desvaneciendo. El que ese tipo sea ejemplar y, por tanto, de gran perfección, no quiere decir que sea ideal. Las cualidades de la criolla que he descrito, y las que aun hoy describiré, no las he inventado yo ni ningún otro imaginador, sino que todos las hemos descubierto, hallado, ahí, en la gran sorpresa que es siempre la realidad. Más aún, mientras en la formación de otros tipos de mujer, por ejemplo de la francesa, de la inglesa, ha intervenido mucho más la idea previa e irreal aún que el hombre tenía de una mujer posible, y el arte y la poesía anticiparon ciertos de sus rasgos, que luego la francesa y la inglesa procuraron realizar en sus exquisitas personas, la criolla ha nacido y se ha desarrollado como la avena loca de estos campos, por propia iniciativa y exenta de cultivo. No digo que el hombre no haya contribuido nada a su formación, pero me parece incuestionable que ha colaborado en su figura menos que en otro tipo de mujer. Mas como sé distinguir muy bien entre lo que veo

con evidencia y lo que no veo claramente, confieso que no podría hoy precisar cuál es esa porción, aunque sea mínima, de influjo masculino en el perfil moral de la criolla. Conste así.

Conozco mis limitaciones —es casi lo único que conozco bien—. Sé poco, sé poco de la criolla que es una ciencia muy honda y muy sutil, pero en definitiva, mi propósito no es otro que sacudir en las cabezas este tema esencial, en una hora en que los pueblos hispanoamericanos tienen que decidir los nuevos gálibos de su vida y sus rutas hacia el porvenir. ¿O creían ustedes que se trataba solo de un madrigal mío, de algo así como un tango rasgueado en una guitarra filosófica? Claro está que es también eso —sí, es un madrigal, ¡no faltaba más!—, pero es, a la vez, e inseparablemente lo más distante de eso, es, a la par, lo más serio y lo más grave y lo más dramático y lo más rigorosamente teórico que pueda haber en el mundo— digamos que es un tango transcendental. En la medida de lo posible, sobre todo en nuestros pueblos, hay que esforzarse en ser un hombre entero, con su mediodía, con su medianoche, con su abstracción y con su frenesí. Y, sobre todo, aunque fuera indebido ser de esta manera, la cosa no tendría remedio —yo he sido siempre, soy y seré así, sin posible arreglo ni imaginable compostura—, de modo que una de dos, o me toman ustedes como soy o me envían ustedes deportado a las Malvinas. Dondequiera que vaya estoy seguro de existir. En las costas mediterráneas de nuestro Levante, allá por Cartagena, hay unos moluscos muy sabrosos que se obtienen rompiendo con un martillo las rocas de la costa, porque estas animálculas viven allí, dentro de la prieta y compacta piedra y allí nacen, se desarrollan y vacan a su delicia, como si estuviesen en el mismo Paraíso. Así es la vida y así hay que ser, y yo en las Malvinas no lo pasaría nada mal. El nombre mismo me es promesa. Yo conocí en Chile una mujer encantadora a quien según es uso en el país, llamaban *la* Malvina — de modo que si me deportan ustedes a varias, estén tranquilos, que no me voy a suicidar.

Mas precisemos para que no haya confusión alguna. Como he dicho es *la* criolla un tipo de feminidad ejemplar pero no una irrealidad. Hay mujeres que poseen esas cualidades enunciadas por mí, que las poseen todas juntas y en grado máximo de perfección. Claro es que estas mujeres son excepcionales: todo lo perfecto es insólito. En ellas culmina la vida de las innumerables mujeres que han sido y son, en estas naciones de la América española. Al presentarnos perfectas y a saturación aquellas cualidades, hacemos su descubrimiento y, gracias a ello, aprendemos a verlas en las demás mujeres

que poseen solo algunas de esas virtudes o que las poseen en dosis menguante. Por eso, precisamente en beneficio de las criaturas que no son excepcionales, importa ante todo dibujar bien la figura ejemplar y excepcional — como para ver la montaña hay que mirar primero la pura lejanía de su cima.

Ya hemos dicho que no soy idealista. Los idealistas son unos señores que se sacaban los ideales de su propia cabeza. Vicio tal ha sido la miseria mayor de Occidente durante los dos últimos siglos, el morbo que nos ha extenuado. Yo creo, por el contrario, que los ideales, las formas de lo perfecto hay que extraerlos de la realidad misma. Esto lo demuestro corrigiendo la idea errónea que se suele tener de la ñata. De la ñata suele decirse, que es simplemente una mujer con demasiada poca nariz. ¡Qué error! Lejos de tener demasiada poca nariz, la ñata es la mujer que nos ofrece dos narices. La cosa es evidente. Descubrimos que la ñata lo es, cuando nuestra mirada, deslizándose por la línea de su nariz, advierte con sorpresa que esta línea no va por donde debía. Es decir que hay un punto en que la nariz real empieza a desviarse de otra nariz irreal, que sería la correcta, de una nariz ejemplar que nos parece como ver sobrepuesta a la efectiva. El perfil de la nariz de la ñata no coincide con la norma que es su otra nariz irreal —evita a esta, juega a faltar a su norma, a ser, digamos, insuficiente. Es la travesura de la nariz de la ñata, que por eso sentimos como algo picaresco, burlón, que va a burlarse de nosotros porque empieza por burlarse de sí misma. La ironía es siempre ser, a la vez, dos cosas— una que se es de verdad y en plenitud y otra en que, con creadora modestia, se finge ser menos de lo que se es. El gran irónico, como saben ustedes, fue Sócrates— tal vez el hombre más grande del mundo antiguo. Lo sabía todo y, sin embargo, sostenía por las plazas de Atenas, magnífico charlatán que era, sostenía saber solo que no sabía nada. Se hacía el ñato de la filosofía y esta era su divina elegancia. Porque siempre se es, se debe ser ñato de algo. Pero además, era su rostro, en efecto, ñato, *camuso*, dicen los italianos, patrón ilustre de todo lo ñato que luego en el mundo ha sido. Por eso el poeta Pascoli lo describe cuando encarcelado, va a beber la cicuta, esa cicuta que periódicamente hace el buen burgués o el obrero beber al intelectual, diciendo:

En el carcere intanto era un camuso
Pan bosquereccio, un placido Sileno
Di viso arguto e grossi occhi di toro

Pareja es la ironía que danza en la doble nariz de la ñata. ¿No es cierto que todas las ñatas parecen no serlo en serio, sino que quieren ser ñatas, que son ñatas... por condescendencia?

Aprendamos de ellas la gran lección. Aprendamos a no medir cosa alguna con una unidad de medida que no sea ella misma. Midamos lo que algo es con la perfección posible que, a la vez, nos muestra como un perfil etéreo que lleva siempre sobre el que, en efecto, posee. Aprendamos, de una vez, que toda realidad nos enseña, a la par, lo que es y lo que debe ser, su norma y su enormidad.

La criolla de que hablo es ese perfil ejemplar que toda criolla lleva sobre sí, como una constante y encantadora posibilidad.

Este es uno de los puntos sobre una i. Ahora viene otro. Este.

Yo estoy hablando de la criolla pero no de la argentina como tal, y menos de la porteña. Porque hay aquí gentes que creen tener estancada la criolla, que lo saben todo de la criolla y no dejan nada a los demás, a pesar de que ellos no han caminado en el mundo más allá de Chivilcoy. Y aquí tienen ustedes un ejemplo de cómo este tema que al pronto parecía frívolo a algunos estúpidos, a esos grandes estúpidos que quieren chafarnos la riqueza de nuestras vidas haciendo gravitar sobre ellas todas sus toneladas de estupidez, es un tema tan grave, tan profundo que tocarlo es remover los problemas más sustanciales de este país. Porque es representativo de cierto error de óptica que hay en la visión de sí misma que tiene la Argentina, su propensión a olvidar que la criolla de aquí es solo la más reciente manifestación de la criolla. Yo tiendo a creer que, acaso, las figuras más excepcionales de este tipo de mujer —no, pues, la figura más frecuente pero sí las más perfectas— se dan en esta tierra. No insisto sobre ello ni digo las razones que me hacen pensar así, porque no quiero adular a la mujer de este país —a la cual no pido nada— ni una sonrisa, como pedía Dante a Beatriz, ni una palabra estremecida, nada. Me basta vivir yo profundamente, apasionadamente, este mi himno a la criolla. Según Goethe nos enseña:

Es el canto que canta la garganta
el premio más cabal para el que canta.

Como decía San Francisco de Asís: yo necesito poco y ese poco, lo necesito muy poco.

Es este, sin duda, un pueblo joven. El otro día hacía yo constar en La Plata que esa expresión «pueblo joven» no es simple manera de hablar. Pero no exageremos, no es un pueblo párvulo, tiene ya

un pasado respetable. Aunque ha sido nación la más nueva de estas americanas, tiene a su espalda y allá arriba, hacia el noroeste, cuatro siglos de pasado. En la perfecta criolla de hoy se han destilado gota a gota esas cuatro centurias de esfuerzo vital, de experiencias, de ensayos, de fervores, de dolores. Y el error óptico de este país está en mirar demasiado poco a ese noroeste, al tesoro de ese pretérito que está ahí, en ustedes, pero está paralítico, sin movilizar, sin actualizar. No puedo ahora desarrollar este tema, como no puedo ni siquiera lanzarme a describir la formación de la criolla a lo largo de esos cuatro siglos. Lo único que puedo, así apurado como voy, es disparar un pistoletazo para llamar la atención, sirviéndome de un ejemplo extremo.

Me parece una mala inteligencia pueril, un no tener la menor idea de la cuestión, querer fundar la personalidad de estos pueblos procurando una continuidad sustancial con la indiada. En la repulsa de esto hay que ser, a mi juicio, sobremanera enérgico. La arquitectura del alma argentina, el sistema de su dinámica fundamental no tiene que ver con el indio. Pero es incuestionable que, como un ingrediente secundario o terciario el indio, sobre todo porque lo tuvo, tiene su papel. Un papel mínimo, casi imperceptible, pero innegable. Una gota de sangre india, sobre todo si fue de las mejores castas amerindianas —les subrayo esta bella palabra que, desde hace muy pocos años, comienzan a usar los etnólogos ingleses y norteamericanos para designar al indio americano— una gota de sangre amerindiana es un fermento, una vitamina, que por sí no es nada, pero que excita e incita las sustancias positivas del alma criolla. Un médico griego escribió hace poco un folleto sugiriendo —no sé si muy en serio pero para el caso es igual— que aquel milagroso y sin par frenesí intelectual y estético y bélico de Grecia, aquella inverosímil lucidez, fueron debidos al paludismo de las tierras helénicas, el cual intoxicó levemente los cerebros, lo bastante para mantener en ellos una genial combustión. Yo diría que las gotas, las pocas gotas de sangre india que han intervenido en la vida de este país, que ingresaron en las venas de España hace siglos, este paludismo amerindiano, ha contribuido a esa vehemencia de la criolla, ha asegurado su genial temperatura, esa fiebre, esa fiebre blanda sin intermitencia que el hombre de Europa siente irradiar de la criolla y le hace pensar que todas las demás mujeres son un poco inconfortables por deficiente calefacción.

Hace pocos días una criatura admirable, amiga de mi mujer y de mi hija, que me ha cuidado en mis primeras semanas, aún vale-

tudinarias de mi vida aquí, deslizó en la conversación inadvertidamente unas palabras por las cuales podía yo colegir que allá en la lontananza de siglos, había entrado en su casa sangre incaica. No es para decir el brinco que yo di, el escalofrío medular que como un latigazo sentí, ante la eventual presencia de sangre inca a mi vera. Esto no lo pueden ustedes comprender porque no se sabe, porque nunca se ha dicho lo que el español, que lo sea como yo hasta el tuétano, siente en estos países, las regiones de su ser que tenía como dormidas y que de pronto aquí se ponen en erupción. Es increíble, pero este tema está aún intacto. Y no cedí hasta que obtuve el árbol genealógico de la familia el cual desde hace una semana llevo en el bolsillo como un talismán. Es la genealogía de la familia porteña Ramos Mejía, una espléndida estirpe. Resulta que en esta casta entra por dos vías sangre imperial del Perú. Hay por un lado nada menos que Tupac Yupanqui, inca soberano del Perú. Y hay por otro un Diego de Avendaño, conquistador del Perú —nada menos, señores— que casa con Juana Azarpay, inca princesa peruana. Diego de Avendaño era un hidalgo montañés, de la región santanderina, tan rica en casas nobles, que por eso ostenta en sus casonas, entre la húmeda verdura, enormes blasones que abultan en los muros de piedra como bíceps genealógicos. Y en estos años, casi día por día y en las horas en que hace uno decía yo casi adiós a la vida, estaba junto a mí una Avendaño, mujer de mi médico, uno de los tres o cuatro mayores médicos españoles, el doctor Hernando. Los Avendaño siguen siendo los hidalgos de Liendo, cerca de Santander. No: el pasado no ha roto su continuidad con el presente, no es un fantasma pretérito, sigue manando desde Diego de Avendaño en el siglo XVI hasta ahora, hasta la cabecera de la cama donde yo, incorregible, dirijo piropos a la muerte.

¡Piensen ustedes, piensen ustedes —alucinadamente— lo que sería aquello! ¡Diego de Avendaño y la princesa inca! El amor es siempre un choque, a la vez feliz y terrible— el amor es siempre delicia y estrago. ¿Qué pasaría entre estos dos seres, tan distintos, tan distantes, que chocan de pronto en el universo de la pasión? ¡Este conquistador, este hidalgo fiero —como buen español loco por la feminidad, apasionado, galante, conceptuoso, elocuente y a la vez, atroz, áspero, bronco, desesperado, melancólico, con la muerte pronta siempre a su lado, como su sombra— y esta india de una de las razas más nobles que han existido en el mundo, aquellos misteriosos y señoriales incas del Cuzco, que adoraban el sol y las estrellas y todo lo fulgural —esta india muda, de semblante

quieto, con un fuego arcano, fuego de montaña que va a ser volcán, esta india con su dulzor extrahumano, un dulzor cósmico— la íntima dulzura del vegetal y la dulzura de la estrella. ¿No han pensado ustedes en una noche limpia, cuando las estrellas pulsan como menudas vísceras de oro y de fuego que las estrellas deben ser dulces, que lo sabríamos si pudiésemos besarlas? ¡Besar una estrella —¡buen Dios!— qué delicia casi mortal! ¡Sentir que la estrella pusiese su temblor, su temblor inextinguible e incandescente sobre nuestro labios! En la Biblia los labios se purifican con un carbón ardiente. Santo Tomás de Aquino soñó que tocaban los suyos con un ascua para que pudiesen hablar con pureza de teología— un ascua, un carbón ardiente es casi la definición de la estrella. ¡Qué amores, qué amores deleitables y tremebundos debieron ser aquellos, entre el conquistador y la princesa inca! La hija que tuvieron era ya, en germen, la criolla —a un tiempo hijadalgo e hija del sol. Este noble ingrediente amerindiano es uno de los muchos con que las abejas de los años han ido elaborando la miel de la criolla.

Pero no se me entienda mal: una criolla puede ser criollísima sin una gota de sangre india —es más, la criolla modelo carece de ella. Pero el tipo de mujer que es la criolla ha sido creado poco a poco en lo colectivo. En esa figura anónima y como nacional, han ido depositando sus invenciones personales todas las criollas y de esa norma o pauta extrapersonal ha pasado el conjunto de los rasgos, cualquiera que sea su origen, a las mujeres de estos pueblos. De este modo la princesa inca opera sus secretas químicas en la porteña que no tiene ni una gota de sangre peruana, como la hijadalgo está presente en la mujer actual de padres tudescos o italianos.

Vamos ahora al tercer punto sobre la tercera i.

El primer atributo de la criolla era la vehemencia; el segundo, la espontaneidad, el saber vivir y ser en todo instante desde el fondo auténtico de la persona, evitando todo lo convencional y aprendido de fuera, pero a la vez, eludiendo toda extravagancia y presunta originalidad. La criolla es cotidiana: no es lo que es solo en ciertas solemnidades del año, ni solo a la hora del *cocktail*. La espontaneidad es un fluir continuo de la más honda intimidad hacia el exterior, por tanto, dar salida perpetua a los primeros movimientos, los cuales según los concilios, no pecan. Mas esto plantea una pequeña cuestión. No obstante los concilios, aun en el ser de mejor calidad, los primeros movimientos son un torrentillo que arrastra todo, la arena de oro que hay en el alma y la broza y el gusarapo, mayor o menor, que todo abismo engendra. Conviene, pues, precisar un poco, porque

si esa espontaneidad fuese solo un dejar salir lo que dentro germina, equivaldría a abandono, a falta de riendas y a un «¡allá va todo!». La espontaneidad requiere selección para dar paso solo a lo que es valioso y reprimir lo inferior. ¿Qué facultad puede encargarse de esa discriminación y de esa crítica íntima? Si es una cautela reflexiva, se corre el riesgo de caer en una intervención pedagógica y policíaca que, desde fuera de la espontaneidad, actúa fría y pedante sobre esta. Lo cual traería uno de estos dos resultados: la reflexión cautelosa o detendría por completo la fluencia auténtica de la criolla o, lo que es peor aún, tendería a sustituir lo espontáneo por formas muy discretas pero muy convencionales. ¡Adiós vehemencia, adiós naturalidad, adiós gracia! Pero a Dios gracias, la criolla resuelve la cuestión maravillosamente. Porque su espontaneidad no es atropellada, orgiástica ni ciega. ¡Es curioso! La criolla no es mujer de orgía. Ya he dicho —y por esto lo he dicho— que es cotidiana, que existe siempre sobre sí, como se está en la hora habitual y tranquila, y goza de una extraña lucidez. La espontaneidad es en ella, a la vez, vigilancia y esta vigilancia no se parece a la deliberación ni al cálculo sino que es tan espontánea como la espontaneidad misma, algo así como lo que llamamos «buen gusto» o en música «buen oído», dotes que no son reflexivas sino que son también primeros movimientos. Por eso la criolla vive en un abandono que no se abandona, que se vigila a sí mismo sin frenarse ni denunciarse. En Buenos Aires esto no se ve tan claro. Porque aquí, no sé quién se ha empeñado desde hace dos generaciones, desde los viajes excesivamente largos a París y a Londres, en desnaturalizar y hacer artificial a la admirable mujer porteña. Cuando hablo, téngase en cuenta una vez más que hay, que existe antes que la de Buenos Aires, la criolla antillana, la mejicana, la del istmo, la de Quito, la de Cartagena de Indias, la de Lima y el Cuzco. A veces piensa uno que el Buenos Aires del último tiempo es una enorme conspiración contra la criolla —algo así como el frigorífico de las criollas, que las congela primero y las exporta después—. Por fortuna, Buenos Aires no es lo que quieren unos cuantos y yo sigo creyendo que las cimas de este tipo de mujer, que es el más alto de la feminidad, por tanto las cimas de las cimas, se elevan probablemente aquí. Lo difícil es llegar hasta ellas, lo difícil como en el Himalaya, es la ascensión.

Intercalo aquí la advertencia, acaso innecesaria, de lo limitado que la falta de tiempo hace mi tema. Porque la criolla es madre, es esposa, es hermana, es hija y todo eso lo es con un estilo especial que convendría definir; pero yo he tenido que reducirme a lo que la criolla es antes de todo eso, porque es supuesto de todo eso, a saber, mujer, solo

mujer. Si la mujer no fuese ante todo mujer no sería nuestra esposa ni nuestra madre, ni nuestra hermana, ni nuestra hija. Conste así.

Por cierto que he recibido de La Plata una carta firmada con el pseudómino «La que se busca», carta nada sentimental pero cuyo contenido es del mayor interés y que está egregiamente escrita. Yo ruego a quien la escribió que abandone su anonimato y me permita contestarle. El asunto que plantea es este: «¿Es la misión de madre la *única* misión de la mujer, su destino *único?* Y si no es el único ¿cuántos tiene?» Comprenderá la avispada criatura que se oculta en la mantilla de un atractivo pseudónimo, que yo no puedo ahora rozar el asunto, un asunto monumental, nada menos que el llamado por mí «sistema de las categorías del ser femenino», esto es, de las cosas que hoy puede y debe ser con plenitud la mujer. Hace muchos años, en mi correspondencia con el gran filósofo Scheler, debatimos el asunto y no andábamos en gran desacuerdo, tal vez porque tratamos a fondo el tema y discutimos todas las posibilidades femeninas, desde la monja a la prostituta. Comprenderá esta criolla que me escribe y que no lo es del todo puesto que usa un pseudónimo, lo larga que tendría que ser nuestra conversación.

Saltándonos la gracia, tercer atributo de la Eva americana, vamos en pocas palabras al cuarto: la molicie.

La criolla es muelle. Yo no sé si transmitirles lo que con esta palabra pienso es muy fácil o es muy difícil. ¡A mí me parece tan evidente que con una ligerísima insinuación debía bastar! Imaginen ustedes un objeto provisto de infinitos minúsculos muelles, con fina y enérgico elasticidad. Al apoyarnos en él, los muelles ceden —¡qué suavidad!— es un grato caer, pero como tienen elástico vigor, reaccionan y nos levantan, nos devuelven a nosotros mismos librándonos de nuestro peso —es casi volar— y juntas ambas cosas son más bien mecerse. Esto es la molicie de la criolla y es la calidad que nos impide librarnos de ella. Porque no es blanda con blandicie inerte —sino muelle, elástica—. En parangón con ella toda otra mujer o es un poco dura —de talla, de piedra— o es francamente etérea, espiritada, irreal, fantasmática. Esta puede tener su encanto, pero un encanto con los mismos adjetivos— también etéreo, irreal y fantasmático—. Recuerden ustedes una figura —egregia, sin duda— la archirromántica, la mujer arcángel, Lucila de Chateaubriand, que muere tan joven, como volatilizada su impalpable persona. Pocas horas antes de sucumbir decía preocupada: «¡Qué voy a hacer yo delante de Dios, un ser tan respetable, yo, que no sé más que versos!»

La criolla ni es dura ni etérea —sino ese venturoso justo medio,

que es lo muelle. Es muelle su cuerpo, lo son sus movimientos: es muelle su voz —se mece uno en su voz— ¡ay, la voz de la criolla!, hecha con el reposo y el silencio de las estancias y de los ranchos. Existe un *hai-kai* que es el poema más sencillo del mundo y que me parece maravilloso. Imaginen ustedes un japonés sentimental que en un día redondo de primavera, sale a caminar, a embriagarse de luz, de paisajes, de existencia. Un poco cansado, se sienta a la puerta de una posada a beber algo, a acariciarse los ojos peinándolos con la campiña, con la ribera que acelera sus aguas. De pronto siente junto a sí un aroma en que culmina la delicia del momento y exclama: «¡Ay, el olor de estas glicinas!» Esta exclamación, solo esta exclamación es todo el *hai-kai*, todo el poema. Yo digo lo mismo. ¡Ay, la voz de la criolla! —pero yo lo digo en vieja remembranza y el japonés tenía las glicinas a su vera, al alcance de su mano y de su olfato y el aroma no era el recuerdo de un aroma...

Tengo que renunciar a describir el más grave y el más hondo de los atributos de la criolla, que el otro día anuncié: el talento peculiar que le hace entender de hombres. Es un asunto de gran delicadeza y que requiere la movilización de muchas cuestiones demasiado profundas de la historia humana. Sería forzoso hablar de la relación entre ambos sexos a lo largo de los siglos —de cómo se enfrentan hombre y mujer en los pueblos jóvenes, a diferencia de los pueblos viejos, y de innumerables cosas que nunca han sido tratadas a fondo. Más vale que lo dejemos. Ya he dicho que es preferible fracasar. Además mi voz empieza a aburrirse de mi voz. Ha caminado mucho, ciega, sorda —se ha extenuado en muchos sitios sin saber lo que en ellos le pasaba... Quiere ya volver a mí —retirarse, apagarse, extinguirse—. ¡Adiós, adiós!.

AL PRIMER CONGRESO DE LA UNIÓN DE NACIONES LATINAS (1)

Esta vida, la nuestra, nos ha sido dada; no nos la hemos dado nosotros sino que nos encontramos de pronto dentro de ella sin saber cómo, ni por qué, ni para qué. Pero es el caso que esa vida que nos ha sido dada, nos ha sido dada vacía y tenemos que llenarla, que ocuparla —cada cual la suya. La vida, en efecto, da mucho que hacer y consiste, la de cada cual, en el repertorio de sus ocupaciones.

Ahora bien, entre esas ocupaciones hay una que tiene la condición de ser la primaria y fundamental, la que suscita e inspira todas las demás. Es la ocupación con el futuro.

«La vida, es una operación que se hace hacia adelante. Vivimos originariamente hacia el futuro, disparados hacia él. Pero el futuro es lo esencialmente problemático: no podemos hacer en él pie, no tiene figura fija, perfil decidido. ¿Cómo los va a tener si aún no es? El futuro es siempre plural: consiste en lo que puede acaecer. Y pueden acaecer muchas cosas diversas, incluso contradictorias. De aquí la condición paradójica, esencial a nuestra vida, de que el hombre no tenga otro medio de orientarse en el futuro que hacerse cargo de lo que ha sido el pasado, cuya figura es inequívoca, fija e inmutable. De suerte que precisamente porque vivir es sentirse disparado hacia el futuro rebotamos en él como en un hermético acantilado y vamos a caer en el pasado al cual nos agarramos hincando en él los talones para volver con él, desde él, al futuro y realizarlo» (2).

(1) [Discurso premeditado para su envío, en cinta magnetofónica, al «Primer Congreso de la Unión de Naciones Latinas» que estaba convocado para el 12 de octubre de 1953, en Río de Janeiro.]

(2) [Fragmento de la lección VIII del curso *En torno a Galileo. Obras Completas*, t. V.]

Pero la preocupación tiene en cada época histórica una figura y una intensidad diferentes según sea el perfil que el porvenir y el futuro nos presentan. El hombre *fin de siècle* creía con fe de carbonero — y no hay más fe que la del carbonero— en la idea del progreso ineludible inventada por el gran Turgot hacia 1750. Esta idea aseguraba al hombre que el porvenir no solo sería favorable sino cada vez más satisfactorio. El futuro tenía, pues, para los hombres en torno a 1890 un carácter poco problemático. Es una de las etapas en que el Occidente se ha sentido más seguro. Para los problemas minúsculos que, como indentaciones, aparecían en el horizonte encontraban en el pasado modelos de solución. El pasado les aparecía en consonancia con el escaso problematismo de su futuro lleno de cosas ejemplares, en política, en arte, en pensamiento.

Mas hoy, señores, vivimos hacia un futuro que acusa en forma tal vez más extremada que nunca en la historia de Occidente, su adusto y dramático perfil de radical problematismo. El tamaño y la profundidad de las cosas que están hoy en cuestión —es decir, que se nos han tornado problemáticas, son tales que, si contemplamos solo, como antaño, la superficie del pasado, no hallamos en él medios para afrontarlas. En 1890 las gentes sabían entusiasmarse con Pericles y Pericles les era un modelo, el esquema luminoso de una solución. Mas a nosotros Pericles no nos sirve de nada y, por otro lado, nos fatiga ya Espartaco. Con esto simbolizo el hecho general de que ninguna figura de hombre y ninguna concreta institución o política, o filosofía del pasado es válida como orientación para habérnoslas con nuestro abismático futuro. Esto nos obliga a buscar zonas más profundas y, por lo mismo, menos concretas, más difusas en las cuales apoyarnos para hacer frente al porvenir. En seguida se verá claro lo que con esto pretendo insinuar. Todos tenemos conciencia de que los problemas hoy a la vista se caracterizan, tomados en su forma más externa, por la insólita extensión de su fisonomía. Por ejemplo: buena parte de las grandes dificultades económicas del presente lo son porque la estructura de la realidad económica anula las fronteras nacionales; son, por sí mismas, más vastas que las pequeñas unidades sociales llamadas «naciones». Esto implica desde luego que su solución tiene que ser ultra-nacional. Lo propio acontece con todas las cuestiones importantes que hoy se elevan sobre el horizonte como aciagas constelaciones. Frente a ellas las naciones se han quedado disminuidas y enanas. Se han vuelto provincias. Desde hace treinta años los pueblos de Occidente se dan cuenta —declárenlo o no— que frente a la figura que ostenta el porvenir

las formas de vida nacional se han ido convirtiendo en provinciales —e incluso en ellas las formas del pensamiento.

Que todo reclama la construcción de unidades de convivencia más amplias es cosa a todos manifiesta. La cuestión está en precisar qué unidad colectiva más amplia es hoy a la vez necesaria y posible.

Los utopistas, a quienes nada parece difícil, una vez que ellos sienten un deseo avanzan sin más a lo extremo y nos hablan de una «unidad mundial» —*World Union*. Son gentes para quienes la política consiste en expresar sus íntimos deseos y creer que basta la voluntad para que se realicen. Esta política, reducida a pensar, a imaginar *desiderata*, tiene su famoso clásico: es la política de Onán. Pero lo deseado supone para su realización que se den ciertas condiciones y el auténtico pensamiento político no consiste en la exhibición un poco obscena de nuestros íntimos deseos, sino en rigorosa reflexión sobre si se dan o no aquellas condiciones.

Ya sería de sobra suficiente que lográsemos construir la unidad de Occidente. Esto sí es posible porque los pueblos occidentales han convivido siempre, han formado siempre una sociedad menos densa en su convivir que las nacionales, menos visible, pero tanto más profunda, subterránea y portadora de las diferencias nacionales.

Ahora bien, para que esa unión occidental sea posible es preciso caminar paso a paso y procurar que primero la unión se logre en grupos nacionales más afines. Occidente ha sido siempre la articulación de dos grandes grupos de pueblos: los anglo-sajones y germánicos de un lado, los latinos de otro. No será probable la Unidad Occidental si antes no aciertan a convivir entre sí más estrechamente las naciones que forman esos dos grupos.

Y aquí hallamos ese pasado más difuso pero más profundo a que antes me refería y que puede de algún modo servirnos —claro está que añadiendo muchas cosas más— para afrontar el futuro: es el subsuelo fecundo de herencias que representa la latinidad.

El más famoso helenista alemán de comienzo de siglo decía que Occidente se divide en dos masas humanas, separadas por una frontera consistente en dos tipos de alimentación: de un lado los pueblos que beben vino, usan aceite y comen miel; del otro los pueblos que beben cerveza, toman manteca y comen *sauer kraut*.

Señores, bajo el signo del vino, el aceite y la miel, envío un saludo desde remotas tierras a ese primer Congreso de la Unión Latina.

VELAZQUEZ

Publicado por la Revista de Occidente,
colección «El Arquero», Madrid, 1959.

NOTA PRELIMINAR

«En 1943, *el* Iris-Verlag, *de Berna, me pidió que escribiese unas páginas sobre Velázquez para acompañar a la reproducción en doce colores de algunos de sus cuadros. Respondí que yo no era historiador del arte y que en cuestiones de pintura mi conocimiento era ínfimo. El editor contestó, a su vez, que su deseo era precisamente hacer hablar sobre Velázquez a un escritor ajeno al gremio de los entendidos en historia artística. Enunciado paladinamente de este modo, el propósito no dejaba de tener gracia, pues en él trasparecía una curiosidad que muchos hemos sentido en ocasiones varias, a saber: qué es lo que un hombre algo meditabundo puede decir sobre un asunto de que profesionalmente no entiende. En este sentido me pareció que podía aceptar el encargo, y me dispuse a recoger ideas sobre Velázquez que en otros tiempos me habían visitado. Me hallaba en Lisboa, sin libros propios ni bibliotecas practicables. Solo en la dirección del Museo de las Ventanas Verdes existía un pequeño contingente de libros sobre arte que el doctor Couto puso caritativamente a mi disposición. Algunos amigos de Madrid me proporcionaron dos o tres obras imprescindibles. Con todo ello no había, en rigor, ni para empezar. Recuerdo que necesité tomarme el paciente trabajo de construirme en esbozo la historia de la influencia de Caravaggio, leyéndome una a una las biografías de los pintores italianos, flamencos y franceses desde fines del siglo XVI hasta* 1650 *en la gran* Enciclopedia italiana, *que, al menos, tenía la ventaja de reproducir numerosísimos cuadros. La insuficiencia del instrumento y el material no era para tranquilizarme mayormente sobre la naturaleza de mis urdimbres. De esta manera, es decir, acrobatizando en la cuerda floja, redacté las páginas que me habían sido pedidas y fueron publicadas, primero en alemán* —1943—, *luego en francés y en inglés.*

La labor motivada por el azar de una solicitación editorial me había concentrado sobre el asunto y ello me llevó a seguir trabajando sobre él con vistas a modelar todo un libro sobre Velázquez. Parte de él fue entonces escrita. El primer capítulo, titulado «La reviviscencia de los cuadros», apareció en la revista de Barcelona Leonardo. *Otro capítulo del libro le sigue. Consiste en una serie de textos tomados de cartas y avisos contemporáneos de Velázquez que me interesaba presentar juntos, sin intervención de ningún comentario, para dejar que produzcan en el lector una impresión espontánea. No creo que haya sido nunca descrita adecuadamente la atmósfera histórica de la vida española en la primera mitad del siglo XVII, y convenía tomar contacto con lo que podemos llamar la piel de aquel tiempo. La vida tiene entrañas, pero también cutis. Con él nos rozamos cuando queremos asomarnos a una época. El resto de estas páginas sobre Velázquez son notas apuntadas o dictadas por mí para unas conferencias dadas en San Sebastián en el verano de* 1947. *No se busque en ellas primores de redacción. A veces su elocución es de sesgo telegráfico.*

Ante la pintura no he sido, pues, más que un transeúnte. Pero el transeúnte lo es casi siempre porque va a lo suyo, enfocado hacia sus propios temas, con un aparato de conceptos formado en vista de ellos, con habitualidades de análisis que su ocupación continuada ha decantado en él. Mas conforme sigue su ruta mira de soslayo a uno y otro lado y ve lo que ve en la perspectiva y con los reflejos de sus consolidadas preocupaciones, desde sus puntos de vista, distintos de los que iluminan al profesional. Así en este caso. Ni estas páginas ni el libro en preparación pretenden emular a los historiadores del arte, sino más bien lo contrario, colaborar desde lejos con ellos, ofreciéndoles vistas tomadas bajo ángulos que no son los acostumbrados en su ciencia.

No se trata, por tanto, de un libro, sino de un centón de papeles lanzados a la contingencia de que, positivamente, puedan ser aprovechados por los que entienden de pintura y de su historia.

Solo una advertencia quiero agregar. Hay en Velázquez todo un lado que hoy nos parece deficiente: algo inerte, ceroplástico, sin vibración, sin transcendencia. Hemos vuelto a hallarnos muy lejos del llamado «naturalismo». Pero este lado de su obra no debe ser tocado y definido si antes no se ha visto lo que significa su invento de arte en la hora en que surgió.»

Los anteriores párrafos encabezaban el volumen Papeles sobre Velázquez y Goya *(Revista de Occidente, Madrid,* 1950*) y servían de precedente a las páginas en él dedicadas a la obra velazqueña, las cuales se alojan ahora en este volumen. Entre sus escritos inéditos ha aparecido el manuscrito de las conferencias en San Sebastián en la forma más completa, aunque fragmentaria, que aquí se reproduce. Excepto los capítulos IV y VI del Curso,*

el resto es inédito. Agregamos además el prólogo publicado al frente del libro Velázquez *(Revista de Occidente, Madrid,* 1954*), impreso en Suiza con abundantes y esmeradas reproducciones de la obra del pintor; y las notas al pie de «La reviviscencia de los cuadros», también inéditas. En cambio, hemos omitido en esta edición los «textos tomados de cartas y avisos contemporáneos de Velázquez», que consistían en una selección de noticias de la época extraídas de las* Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús (1634-1648), *de los* Avisos de Pellicer, *de los* Avisos de don Jerónimo de Barrionuevo (1654-1658) *y de la* Historia de Felipe IV, *de Novoa.*

Se recogen, pues, en este tomo de «El Arquero» —conforme se hizo con el Goya*— las páginas recientes, publicadas o inéditas, dedicadas al tema Velázquez. Toda intervención ajena a la mano del autor va situada entre corchetes.*

La tarea de Ortega ha consistido en un enérgico y logrado esfuerzo por incorporar nuestra cultura a los afanes del pensamiento en su nivel más exigente, pero fiel a su doctrina de que «el individuo no puede orientarse en el universo sino al través de su raza, porque va sumido en ella como la gota en la nube viajera», ha sido, a la vez, una constante meditación de la vida española. Por ello Velázquez, como Cervantes, los máximos valores de esta, han llevado de continuo su influjo, su ejemplo como posibilidades del destino hispánico a la reflexión de Ortega.

En esta reedición correspondiente al tomo VIII de Obras completas *se incluyen los textos que recogen la selección de noticias de la época, y además, un capítulo inédito hasta la fecha denominado «Paisaje de generaciones».*

LOS COMPILADORES.

INTRODUCCIÓN A VELÁZQUEZ.—1943 (1)

I

[BIOGRAFÍA]

VELÁZQUEZ nace en 1599, Ribera en 1591, Zurbarán en 1598, Alonso Cano en 1601, Claudio Lorena en 1600, Poussin en 1593, Van Dick en 1599. Todos estos famosos pinceles pertenecen a la misma generación. Entre las plumas españolas coetáneas de Velázquez las más conocidas en Europa son Calderón, 1600, y Gracián, 1601. Conviene presentar, desde luego, a nuestro pintor moviéndose entre esa fauna de pluma y pelo. En cambio, sorprenderá la advertencia —y la hago precisamente para producir determinado *choc* en el lector— de que a esa generación pertenece también Descartes, 1596.

La vida de Velázquez es una de las más sencillas que un hombre haya podido vivir jamás. Si atendemos a la altitud de su figura histórica, extraña que poseamos tan pocos datos sobre esa vida. El historiador suele ser voracísimo en materia de datos: todos le parecen pocos. Se presenta casi siempre ante nosotros insatisfecho y hambriento hasta el punto de que, conmovidos, nos da gana de falsificar algunos para echárselos entre los dientes y que el hombre mastique. La razón de esta incontinente «datofagia» es que el historiador pro-

(1) [Publicada en el volumen *Velázquez* (Iris Verlag, Bern, 1943) en versión alemana, y la versión original en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, 1950.]

cura de ordinario evitar fatigas a su cabeza y preferiría que la historia se compusiese por sí misma, espontáneamente, como las islas de coral —a fuerza de datos. Pero la verdad es que, aunque poseyésemos todos los datos imaginables, no tendríamos historia y que con muchos menos de los que ya hay podría existir algo que, remotamente siquiera, se pareciese a una Historia del Hombre.

En el caso de Velázquez la escasez de datos tiene un carácter curioso. Sabemos poco de su vida, pero ese poco nos descubre que, en rigor, no necesitamos saber más, porque basta para revelarnos que a Velázquez no le pasó en toda su vida más que una cosa importante, entre las que se pueden averiguar mediante datos: ser nombrado pintor del rey cuando empezaba a vivir. Fue en 1623; por tanto, cuando apenas contaba veinticuatro años. El resto de la vida visible de Velázquez es pasmosa cotidianeidad. Se suelen citar otros tres hechos que quiebran la monotonía de esa larga existencia. Pues Velázquez muere a los sesenta y un años, precisamente en ese año de la vida que los antiguos —más observadores que nosotros de la difícil realidad que es vivir— consideraban como el más peligroso y del cual Augusto, en uno de los pocos trozos de sus cartas que han llegado hasta nosotros, nos dice alborozado que acaba de trasponerlo. Aquellos tres hechos son: la convivencia con Rubens, que está en Madrid ocho meses en 1628-1629, y los dos viajes a Italia, en 1629 y en 1649. No pretendo decretar —y menos aquí, donde no puedo extenderme en pruebas y discusiones— que esos tres hechos sean diferentes, pero sí afirmo que no son, de verdad, importantes. No vale emplear los adjetivos vagarosamente. En una biografía es importante un hecho cuando al suprimirlo, mediante un *Denkexperiment* o construcción imaginaria, nos vemos forzados a modificar, también imaginariamente, la trayectoria de esa existencia. Esto acontecería si fantaseamos que Velázquez no hubiera sido nombrado «pintor del rey» o que hubiese llegado a ese honor y puesto mucho más entrado en años. Entonces habríamos tenido otro Velázquez; ya veremos cuál. Hubiera sido, pues, como si imagináramos un Goethe sin Weimar. ¡He aquí, por cierto, un tema para un estupendo libro que debía estar ya escrito: *Goethe sin Weimar!* Ahora bien, nada puede hacernos ver que la obra y la vida de Velázquez, sin los dos viajes a Italia, hubiesen sido distintas. Solo habría traído consigo la supresión de *La fragua de Vulcano*, *La túnica de José* y *La tentación de Santo Tomás de Aquino*, los tres cuadros más equívocos de toda su obra, en la que constituyen un extraño paréntesis sin comunicación —salvo, naturalmente, los rasgos generales de su pintar— con lo antecedente ni con

lo consecuente. El único efecto claro de esos viajes que en Velázquez percibimos es que vuelve siempre de ellos tonificado, como quien vuelve de una cura de aire libre.

Mayor fue el influjo del encuentro con Rubéns, que facilitó su íntima liberación ayudándole a perforar la película de provincialismo que envolvía la vida española de aquel tiempo, a pesar de que era aún España el poder preponderante en el mundo. Pero nadie que haya intentado construirse con alguna precisión cómo era el hombre Velázquez puede dudar de que no habría tardado mucho más en romper por su sola inspiración esa costra limitadora. Se trata precisamente de una de las criaturas más resueltas secretamente —es decir, sin gesticulaciones ni retórica— a existir desde sí misma, a obedecer solo sus propias resoluciones, que eran tenacísimas e indeformables.

Con esas reservas, no hay inconveniente en decir que la vida de Velázquez se articula espontáneamente en cuatro períodos, de la siguiente manera:

1.º 1599-1623. Diego de Silva Velázquez nace en Sevilla, de una familia oriunda de Portugal por parte de padre, los Silva de Oporto. El abuelo había emigrado a Andalucía arrastrando algunos aunque sobrios haberes y una intensa tradición doméstica de antigua y elevada nobleza. Muy pronto reveló Diego dotes extraordinarias para el dibujo y la pintura. A los trece años entra como discípulo en el taller de Francisco de Herrera, hombre atrabiliario, artista con más impetuosidad que talento, pero que camina por buenas pistas. No se puede negar que Herrera *el Viejo*, aunque pintor sin calidad, braceaba en las avanzadas artísticas del tiempo. Pocos meses después, espantado, sin duda, por el temperamento ferocísimo de aquel maestro, Velázquez, que en toda su vida aborreció las cuestiones, transmigra al taller de Francisco Pacheco, como de un polo se pasa a otro. Pacheco era un mal pintor, pero hombre excelente, de amplia cultura, de blandos modos y relacionado con la gente ilustre de Sevilla —artistas, escritores, nobles. Cinco años después —en 1618— Pacheco casa a Velázquez, aún adolescente, con su hija Juana de Miranda. Esta mujer le acompañará calladamente toda su vida y, viceversa, no se conoce otra complicación de Velázquez con el «eterno femenino». Juana de Miranda se extinguirá una semana después que su marido en el mismo cuarto donde este había expirado.

2.º 1623-1629. En 1621 muere Felipe III y le sucede el joven Felipe IV, seis años menor que nuestro pintor, aficionado él mismo a la pintura, que había practicado bajo la enseñanza de Mayno. Feli-

pe IV pone el Gobierno en manos del conde-duque de Olivares, nacido en la familia sevillana de más rancia y alta alcurnia: los Guzmanes. Como los jefes políticos de todos los siglos, al llegar al poder se presenta el conde-duque con equipo propio, escogido en su clientela. Sus amigos son sevillanos y son los amigos de Pacheco. Velázquez es enviado a Madrid para tentar la fortuna y de paso agrandar su educación artística visitando las colecciones de Madrid y El Escorial. Demasiado reciente el cambio político, son días de gran ajetreo en Palacio y no se presenta ocasión para que Velázquez luzca ante el nuevo monarca. En cambio, pinta un estupendo retrato del poeta Góngora (una cabeza maravillosa de gran intelectual resentido, mala persona, como tantos ilustres poetas). Vuelve Velázquez fracasado a Sevilla, pero pocos meses después es llamado oficialmente a Palacio, con ayuda de costas para el viaje. En el equipo del conde-duque, Velázquez representará la pintura. Llega a Madrid e inmediatamente hace un retrato del rey. La obra produce tal entusiasmo en Felipe IV que le nombra al punto su pintor de cámara y promete no dejarse retratar por nadie más. Velázquez vivirá siempre adscrito a Palacio, de uno de cuyos aposentos le sacarán para enterrarle. Repárese: una sola mujer es visible en su vida, un solo amigo —el rey—, un solo taller —Palacio.

Desde este momento, que es cuando propiamente empieza, la vida de Velázquez ofrece al contemplador un radical equívoco: no se sabe si es la vida de un pintor o la de un palatino. Con normal ritmo irá recibiendo uno tras otros los cargos y dignidades en que consistía la carrera de un servidor del rey, hasta el importantísimo de «aposentador mayor». Todo ello acabará, como es de rigor, con la concesión a Velázquez de un hábito de Santiago, es decir, de la nobleza.

En 1628 llega Rubens a Madrid. Se halla en la cima de su universal fama. Viene enviado por la archiduquesa gobernadora de los Países Bajos, tía de Felipe IV, para encargarse de una misión diplomática cerca del rey de Inglaterra. Importa subrayar las faenas ajenas al arte en que se hace entonces intervenir a los pintores, porque ello revela mejor que nada el poder social que la pintura había llegado a gozar en las sociedades europeas, y solo esa exuberancia de prestigio nos explicará ciertas cualidades paradójicas de la obra velazquina.

Velázquez acompaña a Rubens durante los ocho meses de su permanencia en Madrid. Era la primera gran figura europea de artista con que entra Velázquez en contacto y da la casualidad de que al

rango profesional se agrega en él un hombre de mundo, un gran empresario de la industria pictórica, un político y el rumbo de vida propio a un gran señor. Esta presencia hace entrever a Velázquez que el mundo, incluso el mundo del arte, es más grande de lo que hasta entonces creía. Puede atribuirse a esta convivencia con el flamenco el impulso para sacudirse un momento España y ver otras tierras. Con pretexto de comprar cuadros para el rey embarca en Barcelona el 10 de agosto de 1629 con destino a Génova. Va en las galeras con Ambrosio de Spínola, el ganador de Breda.

3.º 1629-1649. Génova, Milán, Venecia. Luego baja por Boloña. Visita Loreto. Tres años antes había estado allí Descartes, en cumplimiento de la promesa hecha a la Virgen por haber recibido la inspiración de la geometría analítica. Por fin, Roma y Nápoles. En esta ciudad conoce y trata al pequeño español de los martirios y las Magdalenas, a Jusepe Ribera.

En 1630 regresa a España y su vida hasta 1649 es una línea recta en que un día se parece a otro. Veinte años significan muchas, muchas horas. ¿En qué las ha empleado Velázquez? Pinta, claro está. Pero si queremos aclararnos quién es este hombre tenemos que caminar por su vida con máxima alerta. Por lo pronto nos encontramos con esta sustancial paradoja: Velázquez es el pintor que se caracteriza por... no pintar, quiero decir, por lo poco que pinta. Este, como otros rasgos aparentemente negativos de la obra de Velázquez, que luego subrayaremos, son esencialísimos. Tan poco ha pintado que ya su primer biógrafo, casi contemporáneo —Palomino—, y tras él todos los demás hasta el día, se han sentido forzados a explicar esa parsimonia y la han atribuido, sobre todo en su último decenio, al tiempo que le hacían perder sus otras ocupaciones palatinas. En efecto, desde su vuelta primera de Italia lo vemos intervenir cada vez más en la ordenación y aderezo de las casas del rey. En estos años de 1630 a 1640 se crea el Palacio del Buen Retiro, se reforman las casas de El Pardo y el mismo Alcázar. Sin embargo, estas ocupaciones no llevan demasiado tiempo. En ningún caso suponen mayor pérdida de él que la representada en la vida de cualquier pintor normal por tener que atender a la ejecución de los encargos sin interés artístico, a las copias y réplicas de su propia creación. Velázquez está libre de todo esto. No acepta encargos en absoluto. Pinta solo lo que el rey le manda, y el rey le manda muy pocas veces. Siento discrepar de los biógrafos y sostengo que ningún pintor ha tenido más tiempo que Velázquez. Luego la causa de su sobriedad productiva tiene que ser otra. Tampoco puede atribuirse a que le fuera

difícil la creación. Todo lo contrario. Velázquez pinta la mayor parte de su obra *alla prima*, sin la complicada preparación que es habitual en los demás pintores. Ni siquiera dibuja las figuras. Desde luego, con el pincel ataca el vacío del lienzo y suscita el cuadro. En tal medida es rápida su pintura que esos mismos biógrafos, con ejemplar ingenuidad, quieren explicar por su falta de tiempo no solo que pintase poco, sino su modo mismo de pintar. Construye el cuadro con unas cuantas pinceladas. A veces hay porciones del lienzo desnudas de pigmento y es el color mismo de la tela quien funciona como color del cuadro. Sobre todo en su última época, la reducción de pinceladas es tal que se la ha llamado la «manera abreviada». Para sus biógrafos, Velázquez tenía tan poco tiempo que necesitó ejercer una especie de pintura estenográfica. No es necesario insistir mucho sobre la improbabilidad de esta explicación.

Sabemos que pintaba velozmente, pero sabemos también, por cierta frase de un embajador italiano, que era famosa su tardanza en acabar y entregar los cuadros, no porque le diesen mucho quehacer, sino porque trabajaba poco en ellos, olvidándose de ellos. Más aún: ¡la mayor parte de los cuadros de Velázquez son «cuadros sin acabar»! Todo esto es sorprendente, enigmático, ¿no es cierto? ¿Falta de tiempo, Velázquez? ¿Prisa, Velázquez? Ciertamente, la existencia humana tiene sus horas contadas, y en este sentido la vida es, ante todo, prisa. Mas, por lo mismo, nada caracteriza tan hondamente a cada individuo humano como el modo de comportarse ante esa sustancial prisa, el modo de tratarla. Hay quien siendo, como todos, prisa, no la tiene. Hay quien reacciona ante la prisa existencial negándola, es decir, llenándola de calma. Esto implica que esa persona no tiene empeño en existir. Por muchas razones y en muchos sentidos yo veo en Velázquez uno de los hombres que más ejemplarmente han sabido... no existir. Ello es que en su segundo viaje a Italia, transcurridos dos años de estancia en aquel país y en vista de que no se resuelve a volver, Felipe IV, el hombre que más horas ha pasado junto a Velázquez, escribe con propia mano a su embajador, el duque del Infantado, instándole para que apremie a Velázquez y le haga retornar en seguida «porque —dice— ya conocéis su flema». Era, pues, famosa la flema de Velázquez. Pero flema es el superlativo de la calmosidad y el flemático un multimillonario del tiempo, aquel a quien siempre le sobra tiempo.

El biógrafo de Velázquez no tiene más remedio que dedicarse *à la recherche du temps perdu* por el pintor. Aunque simplificaban el problema, han presentido esto cuantos se han ocupado de él.

Porque tampoco cabe atribuir la escasez de su obra a que gastase mucho tiempo en el trato social, en tertulias de artistas y escritores. Refiriéndonos a un español podría presumirse que hubiese dedicado cuantiosa porción de su vida a la operación en que mayor delicia encuentra nuestro pueblo y en la que emplea mayor genialidad y energía: hablar. Pero es frecuente que los pintores, en quienes perdura cierto fondo admirable de artesano, de obrero manual, sean taciturnos, y de Velázquez sabemos que lo era en grado sumo. Tuvo unos cuantos, muy pocos, compañeros de profesión con quienes trataba cuando aparecían por Madrid: Alonso Cano, Zurbarán y algún otro. Pero, conviene advertirlo, eran relaciones de su adolescencia. Amistades nuevas no aparecen en la vida de Velázquez. Era melancólico, nos dice Palomino. Era retraído. Era distante. La prueba principal que cabe dar de que ocupó muy poco tiempo en el trato social es que solo así se explica el hecho extrañísimo de lo poco que se habló de él mientras vivió. Es natural que se hablase poco de Zurbarán, el cual pasó casi toda su vida sumergido en la profundidad de conventos excéntricos, pintando hábitos de fraile de un patético blancor. Pero Velázquez está en la Corte y nada menos que en Palacio y es notorio que el rey le considera y trata como personal e íntimo amigo. Velázquez no es la luz bajo el celemín. Sin embargo, nadie se ocupa de él. Una vez Quevedo dedica a su modo de pintar tres o cuatro palabras. Eso es todo. Pero Quevedo fue el único escritor de quien, tras su instalación en Madrid, hizo el retrato, probablemente por indicación del conde-duque, a la sazón en excelentes relaciones con el retorcido cojo. De modo que aun esta excepción pierde valor positivo y sirve solo para subrayar el silencio de los escritores en torno a Velázquez.

Los historiadores de los hombres famosos debían procurar dibujarnos, con la mayor precisión posible, la figura de su fama mientras vivieron, pues pocas cosas son tan reveladoras de cómo esos hombres fueron. No se es famoso así en general y en abstracto. Cada fama tiene su estricto perfil. Hubiera bastado el nombramiento de Velázquez como pintor del rey en tan juvenil sazón para hacerle famoso. Y en efecto, aquel triunfo fulminante tuvo una resonancia estruendosa. Mas por lo mismo hizo al punto salir silbando de sus negros agujeros todas las sierpes de la envidia. Desde este momento hasta la muerte, la legión infinita de los envidiosos mantendrá sitiada la fama de Velázquez. No podían permitirse ataques violentos, porque el rey amparaba al pintor, hacia el cual sentía no solo admiración, sino profunda amistad. La estrategia de la envidia consistió en ir desnu-

triendo esa fama conforme iba naciendo. Para ello se valió de sus dos métodos perpetuos. En vista de que cada retrato pintado por Velázquez en esta su primera época era mejor que el anterior y dejaba a infinita distancia cuantos entonces se hacían, los envidiosos dirán que no sabe pintar más que retratos. Este es uno de los conocidos métodos con que el envidioso pretende vaciar la fama del hombre de talento. De lo que maravillosamente hace, llama la atención del público sobre lo que no hace e insinúa que la omisión es incapacidad. En efecto, Velázquez se negaba a pintar cuadros de composición, lo que entonces se llamaba «historias». ¿Por qué? Luego lo veremos. El otro método consistía en organizar el silencio en torno, hacer que se hablase lo menos posible de Velázquez.

La conducta de nuestro pintor frente a esa permanente labor de la envidia es ejemplar. La ignora; no se ocupa de ella, a no ser que al desdén llamemos ocupación. Velázquez ha sido un genio del desdén. Pocos hombres han logrado desdeñar tan íntegramente, tan naturalmente como Velázquez. Su falta de reacción a la envidia envolvente es tal, que en un primer momento pensamos si no obedecerá a falta de brío combativo. Pero es el caso que cuando la envidia se le acerca demasiado y es ineludible alguna respuesta, Velázquez alarga la quijada y da en torno una dentellada de león. Se sabía que sus «salidas» eran mortíferas. Un día, no mucho tiempo después de ser nombrado pintor de cámara, Felipe IV, interesado en que defendiese su fama, le comunica que las gentes dicen de él que no sabe pintar más que cabezas. El joven y dulce Velázquez sacude entonces un instante su gran melena negra y responde al rey: «Señor, pues me hacen grande honor, porque yo no he visto todavía una cabeza bien pintada.» Es una de las tres o cuatro frases que del artista nos han llegado, y, como las demás, en su sentenciosa brevedad nos orienta, a la vez, sobre su carácter, sobre la conciencia clara con que seguía su designio artístico y sobre la intención pictórica que le guiaba. Velázquez es el hombre saturado de talento a quien le trae sin cuidado lo que sobre él opine la gente sin talento.

No solo elude defenderse de la envidia, sino que jamás dará un paso con el fin de propagar y consolidar su fama. La relación con su obra se reduce a crearla, y de su talento se ocupa únicamente cuando lo hace funcionar. Nadie más ajeno a reclamismo e intriga. Vive desconectado de todo partido y camarilla, cosa nada fácil en un palacio. Aunque llevado a Madrid por el conde-duque, y nunca le fue desleal, acertó a desprenderse de su comitiva y vivir por cuenta propia. A ello

se debe que la caída del conde-duque no produjese mudanza ninguna en su situación.

De todo esto resulta la condición peculiarísima de la fama que tuvo mientras vivió. Fue esta en España y desde luego, como no podía menos, de gran amplitud. No obstante, podemos andar por aquella época sin tropezárnosla casi nunca. Era, pues, aunque grande, una fama tenue, inactiva y como estática. No irradiaba, no producía efectos, y siendo el significado de la palabra «fama» «dar que hablar», en torno a Velázquez se callaba. Los envidiosos, ya que no podían aniquilarla, procuraban volverla paralítica, detener sus efectos e impedir su irradiación. Esto contribuye a explicar que su nombradía tardase tanto tiempo en trasponer las fronteras y que no llegase nunca en Italia, no obstante los triunfos conseguidos en su segundo viaje, a levantarse sobre el horizonte de la pintura coetánea que tan superlativamente dominaba, con el esplendor adecuado. Es de sobra extraño, en efecto, que tras ese segundo viaje, después de haber pintado el retrato de Inocencio X y tantos otros de la corte papal que se han perdido, ningún joven pintor italiano viniese a Madrid para aprovechar sus enseñanzas. En suma, importa mucho hacer constar que Velázquez no fue en su tiempo «popular». No tuvo buena prensa. Para ello hubo, sobre lo dicho, razones sustantivas que luego enunciaremos, pero convenía detenerse en el lado «demasiado humano» del asunto, no solo porque nos revela cómo era Velázquez, sino porque significa un ejemplo inmejorable de cómo es la fama de un artista o de un escritor cuando es pura, quiero decir, cuando renuncia al reclamo y la intriga. Cuando estas dos bellaquerías no intervienen, es improbable que la fama posea los atributos de irradiante, invasora y consolidada.

4.º Desde 1640 rebrota en el alma de Velázquez, con periódica vehemencia, la nostalgia de Italia. La cosa no tiene nada de particular: es el lugar común en todas las vidas de artistas del tiempo. Desde 1550 los jóvenes pintores de los Países Bajos, de Alemania, de Francia, visitan Italia, y durante el resto de su vida la imagen de aquel país se les queda bailando en la memoria, iridiscente y voluptuosa. Aunque en todas partes el arte había acabado por imponerse como un nuevo poder social sobre las clases directoras, solo en Italia es una realidad pública que anda por las calles y que forma parte de la atmósfera. De aquí que todo artista se sintiese ciudadano de Italia, y como un desterrado fuera de ella. No estoy, sin embargo, muy seguro de que fuera este el motivo de la nostalgia que a intervalos pulsaba dentro de Velázquez. Haríamos mal en representarnos su relación con el

arte de una manera simple y tópica. La «beatería artística» le repugnaba, y algunos síntomas nos permiten sospechar que le parecía insufrible el tipo del «hombre artista».

Más probable parece que le atrajese de Italia la forma general de vida a que aquel país había llegado y en que el arte era solo un ingrediente. Era, en efecto, el estilo más «moderno» de existencia que había entonces en Europa: una vida libre y luminosa, sin provincialismo, de ancho horizonte que los recuerdos de la antigüedad cosmopolita contribuían a ensanchar. «¡La vida libre de Italia!», exclama Cervantes siempre que, de viejo, se le enciende la memoria con el recuerdo de las jornadas juveniles pasadas en Nápoles.

Pero Felipe IV no le dejó volver a Italia hasta 1649. Cada vez más resuelto el rey a constituirse la mejor colección de cuadros sobresalientes, envía, por fin, a Velázquez para que adquiera cuantos pueda. El propósito es tanto más de admirar cuanto que el rey no tenía dinero. El resultado de sus esfuerzos es el actual Museo del Prado.

Este segundo viaje de nuestro pintor tiene carácter oficial. Va como enviado especial del más poderoso monarca. Se sabe, además, que el rey le trata como amigo personal. Ello es que esta vez ven llegar los artistas de Italia, bajo el nombre de Velázquez, un «caballero» noble, un gran señor. Tal es la impresión que nos transmiten quienes entonces le trataron en Roma y en Venecia —Boschini, por ejemplo:

Cavalier, che spiraba un gran decoro
Quanto ogn'altra autorevole persona.

Al terminar su retrato de Inocencio X, el papa le envía, como remuneración, una cadena de oro. Con inaudito gesto Velázquez la devuelve, haciendo saber que él no es un pintor, sino un servidor de su rey, al cual sirve con su pincel cuando recibe orden de hacerlo. Este gesto solemne con que Velázquez repudia el oficio de pintor nos aclara toda su vida anterior. En el decenio último de 1650 a 1660, se acusa cada vez más la secreta verdad de toda su biografía, la enorme paradoja. Velázquez no quiere, no ha querido nunca, ser pintor. Bastaría esto para hacernos comprender por qué pintó tan poco sin necesidad de recurrir a explicaciones como la falta de tiempo.

Retorna a Madrid en 1651. En 1652 solicita el cargo de «Aposentador mayor», uno de los más aventajados de Palacio, que solían ejercer personas nobles. En 1658 el rey le manifiesta su voluntad de premiarle los servicios y la larga amistad, concediéndole un hábito de las Ordenes Militares que implicaba la titulación de nobleza.

Velázquez elige el hábito de Santiago, y se procede al expediente para la prueba de limpieza de sangre y de hidalguía familiar. Uno tras otro, los testigos hacen constar que Velázquez no ha ejercido nunca el oficio de pintor, que ha vivido siempre con el decoro y la actitud de un noble, que su pintura es un don, una «gracia» y no una manera de vivir.

En 1660, cumpliendo la tarea de su nuevo cargo, dirigirá el viaje de Felipe IV a los Pirineos, cuando este entrega a Luis XIV por mujer a su hija María Teresa. En la isla de los Faisanes, que surge como una canastilla de flores en medio del río Bidasoa, paraje neutro entre Francia y España, tiene lugar la ceremonia. Los grandes señores de ambos países han acudido allí con todas sus galas y joyas. Pues bien, entre los recuerdos de la histórica jornada que los asistentes, tanto españoles como franceses, conservaron, descuella la impresión que les produjo la presencia de Velázquez. Una semana más tarde, apenas vuelto a Madrid, el gran pintor va a morir. Pero antes, en aquella fiesta puramente palatina, Velázquez goza su mayor triunfo. Es un triunfo extraño, pero que, por lo mismo, nos interesa acentuar. Fue un triunfo físico, de su cuerpo y figura, de su prestancia personal, de su elegancia aristocrática, de su porte señorial. Nos conviene retetener esta imagen y no olvidar nunca de verla, como al trasluz, mientras contemplamos sus cuadros. Lo mismo que al leer a Descartes debemos tener presente que no era un plumífero, sino el Señor *du Perron*.

II

[VOCACIÓN, CIRCUNSTANCIA Y AZAR]

Esto es, en líneas generales, lo que suele considerarse como biografía de Velázquez. Pero claro está que no lo es. Es tan solo el montón de datos externos, el dermato-esqueleto de su auténtica vida, lo que de ella se ve desde fuera. Mas una vida es, por excelencia, intimidad, aquella realidad que solo existe para sí misma y, por lo mismo, solo puede ser vista desde su interior. Si cambiamos de óptica y de fuera pasamos adentro, se transforma por completo el espectáculo. La vida deja de ser una serie de acontecimientos que se producen sin otro nexo que la sucesión, y nos aparece como un drama, es decir, como una tensión, un proceso dinámico cuyo desarrollo es perfec-

tamente inteligible. El argumento del drama consiste en que el hombre se esfuerza y lucha por realizar, en el mundo que al nacer encuentra, el personaje imaginario que constituye su verdadero yo. La persona no es su cuerpo, no es su alma. Alma y cuerpo son solo los mecanismos más próximos que halla junto a sí y con los cuales tiene que vivir, esto es, tiene que realizar cierta individual figura de humanidad, cierto peculiarísimo programa de vida. Este personaje ideal que cada uno de nosotros es se llama «vocación». Nuestra vocación choca con las circunstancias, que en parte la favorecen y en parte la dificultan. Vocación y circunstancia son, pues, dos magnitudes dadas que podemos definir con precisión y claramente entenderlas, una frente a la otra, en el sistema dinámico que forman. Pero en ese sistema inteligible interviene un factor irracional: el azar. De esta manera podemos reducir los componentes de toda vida humana a tres grandes factores: vocación, circunstancia y azar. Escribir la biografía de un hombre es acertar a poner en ecuación esos tres valores. Pues aunque el azar es el elemento irracional de la vida, en una biografía bien planteada podemos definir cuáles de sus hechos y caracteres proceden del azar y cuáles no, así como la mayor o menor profundidad de la intervención que este ha tenido. Si nos representamos la forma de una vida como un círculo, el azar será la indentación de su circunferencia y esa indentación será más o menos penetrante. De esta manera conseguimos acotar racionalmente ese factor irracional de todo destino.

No solo es la de Velázquez una familia de nobles emigrados y venidos a menos, sino que en ella debió ser obsesionante la preocupación por su abolengo. En el recinto doméstico palpitaba constante la leyenda de que los Silva provenían nada menos que de Eneas Sylvio, rey de Alba Longa. Pero la fortuna había sido adversa y en la humildad presente la gloriosa tradición familiar se estilizaba y depuraba en mito y religión. En el estrato inicial más hondo de su alma Velázquez encontraba este imperativo: «Tienes que ser un noble.» Mas por lo pronto es esta incitación una línea esquemática, remota e impracticable. Más próxima, más concreta halla en los umbrales mismos de su vida una posibilidad magnífica: las más increíbles dotes de pintor. Velázquez, tengámoslo muy en cuenta, fue un «niño prodigio». Ni el serlo garantiza a nadie que será un gran artista, ni el gran artista tuvo, por fuerza, que ser niño prodigio. La prodigiosidad se refiere a las capacidades mecánicas que intervienen en la creación artística. El gran artista suele adquirirlas después de enormes esfuerzos y muy adentro en la vida. El niño prodigio

las posee prematuramente y tras mínimo esfuerzo. Por eso se llaman dotes. Son un regalo. Velázquez las poseyó desde luego y con intensidad casi fabulosa. En pocos años, aún adolescente, se desarrollan por completo, vertiginosamente. Esta facilidad le mantuvo hasta los veinte años en una efervescencia y como frenesí de trabajo que, una vez despierta su auténtica personalidad de hombre, no volverá a sentir. En esta primera etapa, sus mágicas facultades tiraban de él y le obligaban a una labor continua. Su suegro Pacheco nos ha dejado, sin proponérselo, una imagen de esos años monstruosos, de feliz monstruosidad.

Mas por sí misma esa perfección teratológica lograda en su niñez carecería de importancia para su biografía y, por tanto, para su obra propiamente personal. La tiene, sin embargo, porque produjo estos dos efectos: uno, hacerle entrar en la vida con una sensación de seguridad superlativa. En sus primeros pasos, Velázquez sabe que ha dejado atrás a todos los pintores de su época. Velázquez no fue nunca engreído ni vanidoso. No obstante, una frase suya pronunciada en los últimos tiempos de su vida sevillana nos es testimonio de que poseía ya entonces conciencia perfectamente clara y firme de su superioridad. No despierta aún su auténtica persona, cree Velázquez entonces que su destino es ser pintor. Y he aquí que antes casi de proponerse llegar a serlo se encuentra con que lo es ya por encima de todos los contemporáneos.

El otro efecto de su prematura capacidad fue permitirle aprovechar, antes de la madurez, el puro azar representado por el cambio de rey y la exaltación del conde-duque de Olivares. El hecho de que Velázquez entrase en Palacio cuando aún no había empezado a moverse por el mundo va a configurar toda su vida y esto significa que va a informarla y a deformarla. Fue, sin duda, un prodigioso golpe de buena fortuna al que se deben algunas de las más puras cualidades que su obra posee. Pero el azar es siempre el elemento inorgánico de la vida y es muy difícil que una intervención de él tan enérgica como fue esta no aportase junto a sus favorables influjos algunas toxinas.

Anotemos, ante todo, el efecto más inmediato y radical que en Velázquez produjo. El imperativo familiar de destino noble que, por la inverosimilitud de su realización, había quedado latente en Velázquez, rebrota al punto con vehemencia arrolladora. Para un hombre de aquel tiempo que se siente hidalgo, servir al rey es, después de servir a Dios, el ideal supremo de existencia. Y Velázquez mozo va a servir a un rey más mozo aún y en un cargo que trae consigo má-

xima proximidad con la regia persona. En su carrera de noble equivalía esto a empezar por el fin, lograrlo todo desde luego, sin esfuerzo ni paciencia.

Trajo esto consigo que Velázquez despertase a su auténtica vocación. Rechaza ahora con horror la idea de dedicarse al oficio de pintor, de inscribir su vida externa e interna en esa figura de existencia. Proyecto tal había sido provocado mecánicamente —y esto quiere decir insinceramente— por la complacencia en ejercitar la exuberancia de sus dotes. Se trataba, pues, de una confusión de destino, tan frecuente en la adolescencia. Velázquez será un gentilhombre que, de cuando en cuando, da unas pinceladas.

Enumeremos las consecuencias ventajosas que este súbito y temprano favor de la fortuna produce en la vida de Velázquez:

1.ª Queda *a limine* libertado de las presiones y servidumbres que impone a una actividad creadora su conversión en oficio. Velázquez vivirá exento de tener que atender los encargos hechos por iglesias, conventos, municipios y ricos aficionados.

2.ª Ello significa que, salvo la forzosidad de hacer retratos a la familia real, la pintura se convierte para Velázquez en pura ocupación de arte. No creo que antes del siglo XIX haya habido otro pintor que se encontrase en esta situación. El puro arte, la sustantivación del arte solo es fenómeno relativamente normal en la Edad Contemporánea. Velázquez representa ya en este punto, tan esencial y previo a las particularidades de su estilo, una anticipación de nuestro tiempo. De aquí que, aparte los retratos palatinos, nos sorprende siempre tener que preguntarnos ante cada uno de sus lienzos por qué lo ha pintado, donde el porqué reclama casi siempre una respuesta de orden estético y no meramente de ocasión profesional. Es un caso único y paradójico en la historia de la pintura, hasta el punto de que cuantos han estudiado sus cuadros se sienten obligados, sin darse bien cuenta de la razón, a explicar por qué ha pintado cada uno de ellos, como si lo natural en el pintor Velázquez fuese no pintar.

3.ª La vida en Palacio le evita desde luego el roce desgastador con los compañeros de oficio. Velázquez puede desentenderse de las envidias, luchas, enojos que trae consigo la convivencia gremial.

4.ª Los edificios reales de Felipe IV constituyen una de las colecciones de cuadros más importantes que había en su tiempo. Velázquez tiene toda su vida delante y a su disposición la historia de la pintura europea. También es esto, pienso, un caso excepcional. Día tras día las obras de los grandes maestros solicitan la atención de Velázquez y procuran filtrar en su propia creación las más varias

influencias. Toda obra de arte se incorpora, claro está, sobre el nivel a que ese arte ha llegado en su evolución. Tiene, pues, como natural subsuelo todo ese pasado. Pero sería un error llamar influencia a lo que es inevitable supuesto. La prueba más clara de ello está en que el hombre creador necesita absorber el pasado precisamente para evitarlo, para transcenderlo. Si tenemos en cuenta esto, el análisis de la obra de Velázquez, de este hombre que ha vivido encerrado treinta y siete años en un maravilloso museo, nos deja estupefactos revelándonos que obraron en ella muy pocas influencias. Los historiadores del arte nos sorprenden por la arbitrariedad incontrolable con que, en sus estudios sobre pintores, hablan de influencias, lo mismo que los historiadores de la literatura carecen de un método rigoroso para distinguir la coincidencia de la contaminación. No es este lugar para detenerse en investigaciones muy particulares, pero si el lector quiere percibir la ingenuidad con que suele escribirse la historia del arte no tiene más que meditar un poco sobre los «orígenes» que se atribuyen a *Las lanzas*. Apenas hay cuadro con una lanza en alto que no se haya considerado como precedente del de Velázquez. Contémplense con atención esos precursores y se verá que implicaría mucha mayor genialidad haber disociado de aquellos cuadros el componente de «las lanzas» para darle el papel que en *La rendición de Breda* tiene, que haberlo inventado *a nihilo*. Estos vicios de una metodología histórica perpetuados inercialmente ocultan el hecho de verdad importante que es la inesperada escasez de influencias en la obra de Velázquez. Porque habiéndose por otra parte ocupado, más que ningún otro pintor de su tiempo, con «cuadros antiguos», sin que haya llegado hasta nosotros el menor gesto de beatería ante el pasado pictórico, no tenemos más remedio que preguntarnos: ¿cuál era entonces la actitud del pintor Velázquez ante la tradición pictórica? He aquí una pregunta que merece la pena y que, como veremos en seguida, contribuye a ponernos en contacto con los caracteres más profundos, extraños, azorantes de la obra velazquina.

Fijémonos ahora en los efectos negativos que produjo en la vida de Velázquez su prematuro ingreso en Palacio. Una corte en formación vive rebosando energía creadora y se llena de gérmenes, incitaciones, ensayos, posibilidades. Así era la Corte de Carlos V, sobre todo en la primera mitad de su reinado. Pero en una Corte ya hecha como la de Felipe IV todo está hieratizado, mecanizado. A pesar de que el rey era grande aficionado a las artes, en su contorno no aconteció nunca nada interesante. Era Palacio una atmósfera aséptica, esterilizadora. La vida en el Alcázar de Madrid empobreció el mundo

de Velázquez, le apartó de experiencias fecundas. Lope de Vega, que era un hombre de extraordinaria vitalidad, sentía, por esto, horror hacia aquella vida palatina. «Los palacios son sepulcros», dice. Y otra vez: «aun a las figuras de los tapices de Palacio tendría lástima si tuviesen sentimiento». Imagínese el efecto de este ambiente paralítico en un temperamento apático como el suyo. El artista necesita de las presiones que una vida difícil ejerce sobre él, como el limón necesita ser estrujado para dar su zumo. Desde los veinticuatro años Velázquez tiene todos los problemas resueltos.

Porque si hacemos balance de todo lo dicho hasta aquí tendremos que diagnosticar el «caso Velázquez» de este modo: el afán de realizar nuestra vocación, de conseguir ser el que somos es lo que nutre nuestras energías y las mantiene tensas. La vocación de Velázquez se compone de dos resortes —la aspiración artística y la aspiración nobiliaria, y he aquí que ambas quedan satisfechas sin lucha, sin contienda, sin penalidades, sin demora, apenas sentidas, en el umbral mismo de su vida. La consecuencia es que quedó vacío de tensión vital, como una pila eléctrica que se descarga de su potencia. De aquí la desesperante monotonía de su destino y la extraña tenuidad de su vivir. Nada podía incitarle a oprimir su circunstancia, puesto que esta, demasiado favorable, no le ofrecía resistencia. Nativamente propenso a la retracción dentro de sí mismo, a mantenerse distante de todo, su suerte vino a alimentar esta inclinación llevándola al extremo. Es uno de los hombres menos prensiles que hayan existido. Vivir va a ser para él mantenerse distante. Su arte es la confesión, la expresión de esta actitud radical ante la existencia. Es el arte de la distancia. Ya el haber disociado de la ocupación de pintar lo que esta tiene de premioso oficio le permite tomar su arte a distancia y verla depurada como estricto arte, es decir, como puro sistema de problemas estéticos que reclaman solución. Por eso, salvo los retratos inevitables de la real familia, Velázquez no se repite nunca: cada cuadro es un teorema pictórico, ejemplar único de infinitos cuadros posibles. Más aún: Velázquez se distancia de sus propias creaciones dejándolas casi siempre sin concluir. Les suele faltar la «última mano», es decir, la definitiva presión. Ahora comprendemos que no se preocupase tampoco de su fama. Se mantiene lejano, retirado de ella. No nos extrañará que su estilo pictórico se resuma en pintar las cosas mirándolas desde lejos y que en sus cuadros la pintura abandone por vez primera y en forma radical los valores táctiles que son los que en el mundo visual representan cuanto en las cosas hay de posible presa y en el hombre de animal prensil. Sus figuras serán intangibles, puros

espectros visuales, la realidad como auténtico fantasma. De aquí, en fin, que Velázquez sea el pintor que menos se preocupa del espectador. No nos hace la menor confidencia —«no nos dice nada». Ha pintado el cuadro y se ha ido de él, dejándonos solos ante su superficie. Es el genio de la displicencia.

Cuando encantados con la gracia sin par del pincel velazquino, que no da una sola pincelada sin punzante intención, nos irrita que haya pintado tan pocos lienzos y que, de ellos, una tercera parte consista en retratos de un mismo personaje sin suficiente interés humano —Felipe IV—, no podemos menos de imaginar otra vida de Velázquez, la que hubiera llevado si Felipe III no hubiese muerto tan pronto. No queremos renunciar a lo peculiar de su inspiración, a ese lirismo de la distancia y la displicencia; al contrario, porque nos seduce querríamos verlo aplicado a un repertorio más amplio de temas, y para ello suponemos un Velázquez perdido en la vida normal de su gremio, trotando por el mundo, viviendo en posadas y conventos, apretado por la necesidad económica y por la bellaquería de sus colegas, sufriendo a toda hora erosiones al contacto con la áspera vida española. Es decir, quisiéramos ver el espíritu de la distancia afirmándose frente a la invasión de las cosas que se acercan demasiado al hombre, que le rozan y le muerden y le acarician y le apasionan. No entendemos bien la vida efectiva del prójimo si no la vemos contrastando con la línea de otra vida suya posible, la que se obtiene restando la intervención deformadora del azar. Pertenece a la extraña condición humana que toda vida podía haber sido distinta de la que fue. Un puro azar decidió que Velázquez viviese toda su vida dentro de un fanal.

III

[EL RETRATO, PRINCIPIO DE LA PINTURA]

Velázquez, durante su adolescencia sevillana, pintaba «bodegones». El tema del «bodegón» es una cocina o la mesa de una taberna donde hay platos, botellas, cántaros, hortalizas, pescados y algunas figuras humanas de las clases sociales más humildes. Al comenzar pintando «bodegones» Velázquez no hacía nada peculiar. Todos los muchachos artistas de su generación hacían lo mismo. Inclusive en la anterior no era raro encontrar algún pintor que se hiciera la mano pintando

algún cuadro de este género, por ejemplo, Herrera *el Viejo*, maestro de Velázquez. Ya hemos visto por qué había pasado esto. Lo más característico del «bodegón» estriba, precisamente, en lo que no es: no es un cuadro de asunto religioso, no es una «mitología», en suma, no es lo que entonces se llamaba una «historia». En el «bodegón» no pasa nada ni aparece objeto alguno importante ni se busca en la composición una arquitectura rítmica de formas. El «bodegón» es la trivialidad pintada. Ahora bien, el arte tradicional y triunfante, el arte italiano había sido todo lo contrario. Pintaba la «belleza». Una tras otra las generaciones y escuelas de Italia habían ido extrayendo de esa cantera que es la «belleza» todas sus posibles formas. Se habían acumulado las experiencias de «belleza». Primero las más obvias, encantadoras y sanas —recuérdese a Rafael. Luego se había recurrido a la «belleza» de ciertas formas rebuscadas que eran ya formalismos. Cada vez más la pintura se hace retórica sin palabras. Hacia 1550 domina el prurito de producir *stupore*. Conste que este propósito y su enunciación con esta palabra tienen en la época carácter oficial. La «belleza» se convierte en estupefaciente. Hemos llegado al barroco. Tintoretto como Rubens pintarán en sus cuadros el puro movimiento, un frenesí dinámico. Los «manieristas» exagerarán todo esto y el buen Greco pretenderá *épater les bourgeois* haciendo en su presencia ejercicios de descoyuntamiento. Mas cuando esto pasa en el arte es que un ciclo de posibilidades artísticas ha concluido porque esas posibilidades se han agotado. La cantera que era la «belleza» y el formalismo está exhausta. En esta circunstancia de la evolución artística se encuentra con los pinceles en la mano un muchacho portentosamente dotado — Velázquez. Vio con radical claridad la situación y debió en su interior exclamar con irrevocable decisión: «¡La belleza ha muerto! ¡Viva lo demás!»

La cuestión está en descubrir qué es lo demás. Por lo pronto, la pura anti-belleza, la trivialidad—el «bodegón». Como no tomamos parte en las luchas que agitaron el pasado, nos parece tranquilo. Pero la especie humana es feroz y ha vivido en permanente pugna. Así, pintar bodegones, que hoy nos parecería la más mansa ocupación, significaba hacia 1615 una faena subversiva y el colmo de la insolencia. Treinta años antes, el hijo de un albañil lombardo, Miguel Angel de Caravaggio, había ejecutado el primer acto revolucionario contra la tradición de la pintura italiana y, en general, europea. Había dejado entrar en sus cuadros el «natural». Su arte se llamó «naturalismo». Los cuadros de Caravaggio producen espanto, como los actos de un terrorista. Todavía en 1633, Carducho, el viejo

italiano que era pintor del rey cuando llegó a Madrid Velázquez y persiguió a este cuanto pudo con su envidia, llama a Caravaggio el «Anticristo». La verdad es que el pintor lombardo conserva lo esencial de la pintura barroca, que era el empeño de producir *stupore* y dar una impresión de *terribilità*. La innovación se redujo a introducir en sus lienzos personajes plebeyos y a cambiar el sentido del claroscuro. Había sido este hasta entonces un elemento abstracto que se empleaba para acusar el volumen corporal: lo claro y lo oscuro, es decir, la iluminación era convencional, arbitraria, lo mismo que el dibujo, y como este, por tanto, pura forma. Caravaggio se decidió a copiar una iluminación real, si bien escogiendo combinaciones de luz artificialmente preparadas: luz de cueva, en que un rayo alumbra violentamente una porción de la figura, quedando el resto de ella en negra tiniebla. Era, pues, una luz estupefaciente, patética, dramática, pero al fin y al cabo luz real, luz copiada. Esta es la luz de los bodegones que pinta Velázquez en su adolescencia.

Sin embargo, la intención es muy otra que la de Caravaggio. Veamos el famoso *Aguador corso* que está en la colección Wellington. Notemos primero que el dramatismo del claroscuro está muy rebajado. No es, como en el lombardo y en todos los «tenebrosos», verdadero protagonista del cuadro. Para estos es el claroscuro una tenaza que entre su resplandor y su tiniebla mantiene oprimidos, casi estrangulados cruelmente los objetos. En el bodegón juvenil de Velázquez renuncia a su tiranía y se humilla a no ser sino medio para que los objetos aparezcan. Estos son lo principal —los objetos, seres y cosas, no la composición, no el ritmo formal de las líneas, de masas y vacíos, de simetrías y arabescos, de luz y de sombra. Hay en este cuadro tres figuras: un cántaro, dos vasijas, una copa llena de agua. Se trata de un conjunto de retratos. La pintura es retrato cuando se propone transcribir la individualidad del objeto. Es un error creer que solo cabe retratar a un hombre, tal vez a un animal. Aquí tenemos, junto al retrato del viejo aguador y del muchacho y del personaje entrevisto en la oscuridad, el retrato de un cántaro, de unas vasijas, de una copa, que por lo mismo se convierten en *este* cántaro, *estas* vasijas, *esta* copa. El retrato —ya he dicho— aspira a individualizar. Hace de cada cosa una cosa *única*.

En efecto, Velázquez es retratista. ¿Cuántas veces no se ha dicho esto? Pero al no añadir más, esa observación tan discreta oculta, más bien que declara, lo que en la obra de Velázquez, tomada en conjunto, hay de intento grandioso. No solo porque se puede ser retratista de muchas maneras y aquella afirmación silencia cuál fue

la peculiar, única de Velázquez, sino porque nos presenta el arte velazquino del revés. Pues no se trata, sencilla y tranquilamente, de que Velázquez pintase retratos, sino que va a hacer del retrato principio radical de la pintura. Esto es ya cosa muy grave, audaz, peligrosa y problemática. Es hacer girar ciento ochenta grados el disco todo de la pintura. Téngase en cuenta que hasta el siglo XVII el retrato no era considerado como pintura propiamente tal. Era algo así como una para-pintura, algo secundario y adjetivo, de valor estético muy problemático, en cierto modo opuesto al arte. Porque el arte de pintar consistía en pintar la Belleza y, por tanto, en desindividualizar, irse del mundo. Un gran retratista no era considerado como un gran pintor.

Hay, en efecto, en todo cuadro una lucha entre las formas «artísticas» y las formas «naturales» de los objetos. Casi puede hablarse de una ley general en la evolución de todo gran ciclo artístico, según la cual tras una primera etapa en que esa lucha es indecisa, comienza el predominio de las formas constructivas sobre las formas del objeto. Ciertamente que aún no violentan aquellas a estas. El objeto es, en última instancia, respetado, pero se le obliga a que sus formas «naturales» sirvan para realizar las formas «artísticas». Es el momento clásico. Mas pronto el dominio de lo formal comienza a ser tiranía y violencia contra el objeto. Empieza la *surenchère* del formalismo, cuya primera manifestación es el manierismo. Tras este llega el «formalismo» de las luces a sojuzgar, a su vez, el tectónico de las líneas. En la encrucijada de estos dos manierismos y saturado de ellos está, por ejemplo, el Greco. El arte no puede seguir más allá en esa dirección y solo puede salvarle un movimiento revolucionario que hace triunfar en el cuadro al objeto y sus formas propias. Esto es lo que se ha llamado «realismo» y esto es lo que representa Velázquez. Mas decir de su arte que es realista no es sino la manera más enérgica de no decir nada.

En el arte, claro está, se trata siempre de escamotear la realidad que de sobra fatiga, oprime y aburre al hombre fuera del arte. Es prestidigitación y transformismo. Pero los modos de esa desrealización, congénita al arte, son innumerables y aun opuestos. Cuando Velázquez abandona la Belleza formalista hasta entonces procurada en la pintura y va derecho al objeto según se nos presenta en su cotidianeidad, a la vez humilde y trágica, no se crea que renuncia a desrealizar. Ello equivaldría a renunciar al arte. Pero antes de Velázquez la desrealización se lograba por el procedimiento menos difícil, a saber: pintando cosas que ni son reales ni pretenden serlo. Para Velázquez la cuestión se presenta en términos inversos y mucho

más comprometedores: conseguir que la realidad misma, trasladada al cuadro y sin dejar de ser la mísera realidad que es, adquiera el prestigio de lo irreal. Contémplese esas reinas e infantas, ese Inocencio X, esa escena de *Las Meninas*, aquellas damiselas envueltas en luz al fondo de *Las hilanderas*. Son documentos de una exactitud extrema, de un *verismo* insuperable, pero a la vez son fauna fantasmagórica.

¿Cuál es la magia con que logra Velázquez esta increíble metamorfosis en que a fuerza de acercarse más que ningún otro pintor a la realidad le proporciona toda la gracia de lo inverosímil? Porque de esto se trata: convertir lo cotidiano en permanente sorpresa. Si pasamos la vista a lo largo de su obra ordenada cronológicamente descubrimos en seguida el método de que se sirve. En efecto, desde aquel *Aguador corso* hasta su último cuadro —sean *Las hilanderas* o el retrato de la reina Mariana de Austria—, la técnica de Velázquez es un progreso continuo en una destreza negativa: prescindir. Frente a todo el pasado de la pintura europea, se esfuerza en eliminar la representación del volumen sólido, es decir, de cuanto en la imagen es alusión a datos táctiles. Ahora bien, las cosas de nuestro contorno real son para nosotros aún más cosas tangibles que visuales, son cuerpos. Hasta el punto de que al prototipo de lo irreal llamamos «fantasma», esto es, imagen puramente visual, que tocada no ofrecería resistencia a nuestra manos.

Así comprendemos lo que de otro modo resultaría excesivamente paradójico: que el realismo de Velázquez no es sino una variedad del realismo esencial a todo gran arte. Velázquez no pinta nada que no esté en el objeto cotidiano, en esa realidad que llena nuestra vida; es, por tanto, realista. Pero de esa realidad pinta solo unos cuantos elementos: lo estrictamente necesario para producir su fantasma, lo que tiene de pura entidad visual. En este sentido fuerza es decir que nadie ha copiado de una realidad menos cantidad de componentes. Casi podría reducirse esta proposición a términos estadísticos. Nadie, en efecto, ha pintado un objeto con menos número de pinceladas. Velázquez es, pues, irrealista. Hacer de las cosas que nos rodean presencias impalpables, incorpóreas, no es flojo truco de prestidigitación, de desrealización.

Con esto da cima Velázquez a una de las empresas más gloriosas que puede ofrecernos la historia del arte pictórico: la retracción de la pintura a la visualidad pura. *Las Meninas* vienen a ser algo así como la crítica de la pura retina. La pintura logra así encontrar su propia actitud ante el mundo y coincidir consigo misma. Se comprende

por qué ha sido llamado Velázquez «el pintor para los pintores».

Ahora que hemos aprendido a no emplear ingenuamente el término «realismo», podemos decir qué dimensión de la realidad, entre las muchas que esta posee, procura Velázquez aislar salvándola en el lienzo: es la realidad en cuanto apariencia. Pero entiéndase esta palabra en su significación verbal: la apariencia de una cosa es su aparición, ese momento de la realidad que consiste en presentársenos. Nuestro trato ulterior con ella —mirada en derredor, tocarla, etc.— nos hace olvidar ese primer instante en que apareció. Mas si tratamos de aislarlo, de acentuarlo y trasladarlo al lienzo, hombres, paisajes, animales, cántaros, vasijas se convierten en «aparecidos», en espectros, en eternos *revenants*.

He aquí el único patetismo de este arte velazquino que es tan apático. En el cuadro, de pronto «aparece» un hombre o una mujer o un cántaro —es indiferente qué sea—. Lo importante estéticamente es que ese acto de aparecer está siempre repitiéndose, que el objeto está siempre «apareciendo», viniendo al ser, al existir.

Solo un hombre de alma distante y displicente, de índole apática podía pintar así. Es muy raro que vislumbremos en él calor alguno. Es todo lo contrario de un romántico, de un afectivo, de un tierno, de un místico. No le importa nada de nada. Por eso no *toma* el objeto, no va a él, no lo prende ni toca, sino que lo deja estar ahí —lejos—, en ese terrible «fuera» que es la existencia fuera de nosotros. Da unas pinceladas en el lienzo y nos dice: ¡Bueno, ahí está *ese!* ...—y se va sin más comentario, sin volver siquiera la cara hacia lo que ha pintado—. Le atrae solo eso: que las cosas *estén ahí*, que surjan sorprendiéndonos, con aire espectral, en el ámbito misterioso, indiferente al bien y al mal, a beldad y fealdad, que es la existencia. Mas, aunque no es afectivo, es gran señor y, por tanto, generoso; por eso al dejar ahí las cosas las deja con la gracia que ellas tienen. Pero, antes de aclarar este último punto, concluyamos con el tema de la «realidad apareciendo».

El «naturalismo» de Velázquez consiste en no querer que las cosas sean más que lo que son. De aquí su profunda antipatía hacia Rafael. Le repugna que el hombre se proponga fingir a las cosas una perfección que ellas no poseen. Esos añadidos, esas correcciones que nuestra imaginación arroja sobre ellas le parecen una falta de respeto a las cosas y una puerilidad. Ser idealista es deformar la realidad conforme a nuestro deseo. Esto lleva en la pintura a perfeccionar los cuerpos precisándolos. Pero Velázquez descubre que *en su realidad*, es decir, en tanto que visibles, los cuerpos son imprecisos.

Ya Tiziano había advertido algo de esto. Las cosas en su realidad son «poco más o menos», son solo aproximadamente ellas mismas, no terminan en un perfil rigoroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas, sino que flotan en un margen de imprecisión que es su verdadera presencia. La precisión de una cosa es su leyenda. Lo más legendario que los hombres han inventado es la geometría.

Al hablar de Velázquez se dice siempre que pintaba el aire, el ambiente, etc. Yo no creo mucho en nada de eso ni he hallado nunca que se aclare lo que con tales expresiones se quiere enunciar. El efecto aéreo de su figuras se deben simplemente a esa venturosa indecisión de perfil y superficie en que las deja. A sus contemporáneos les parecía que no estaban «acabadas» de pintar, y a ello se debe que Velázquez no fuese en su tiempo popular. Había hecho el descubrimiento más impopular: que la realidad se diferencia del mito en que no está nunca acabada.

Este rasgo fundamental de la pintura velazquina solo aparece con plena claridad cuando contemplamos su obra entera. En general, las intenciones radicales de un pintor solo resaltan teniendo a la vista todos sus cuadros y haciéndolos pasar ante nuestra memoria con cierta velocidad cinematográfica. Entonces vemos cuáles son sus caracteres continuos y progresivos: estos son los radicales. Sin embargo, aún hay que atender otra cosa tal vez más decisiva. No basta, en efecto, con advertir todo lo que un pintor ha hecho, sino que esa totalidad de su producción nos revela qué es lo que no ha hecho, y esto, más que nada, nos pone de manifiesto lo más íntimo de su intención artística. Se trata, claro está, de qué cosas, entre las que eran normales en la pintura de su época, se ha negado a hacer. Me sorprende en extremo que no hayan sido destacadas, como lo más característico de Velázquez, sus omisiones, Si no subrayamos estas no podremos percibir lo que hay de supremo en su actitud ante el arte pictórico y le otorga una situación aparte entre todos los demás artistas anteriores al siglo XIX. Me explicaré.

En el siglo XVII consistía la pintura en pintar cuadros religiosos y cuadros mitológicos. Todos los demás temas eran, diríamos, infraartísticos: valían solo como curiosidades, como *folies*, incluso los de conmemoración oficial de victorias bélicas. Pues bien, Velázquez, apenas deja Sevilla, resuelve no pintar cuadros religiosos. Si no hubiese nunca faltado a esta resolución no tendríamos motivo para poder afirmarla. Pensaríamos que fue incapaz de pintar cuadros religiosos. Pero no: Velázquez pinta en Madrid cuatro cuadros de este género: el famoso *Cristo crucificado*, porque Felipe IV se lo pidió

—caso excepcional— para las monjas de San Plácido; la *Coronación de la Virgen*, porque la reina se lo pidió para su alcoba; el *Cristo atado a la columna*, único cuadro con emoción que produjo probablemente bajo la angustia de haber visto morir a una de sus dos hijas, niña aún, y *La tentación de Santo Tomás*, no sabemos por qué. La absoluta escasez del número y la excepcionalidad de los motivos nos sirven de documento para poder asegurar, con valor concreto, que Velázquez se niega a pintar cuadros religiosos. No es, sin duda, porque Velázquez fuera irreligioso. En España no había entonces *libertinos*, como los había en Francia, donde se dio este nombre a los ateos. Velázquez fue verosímilmente tibio en materia de religión —como lo eran muchos hombres de su tiempo—, pero sería antihistórico suponer que rehusaba pintar cuadros de iglesia por motivos de impiedad. ¿Por qué, pues, esta omisión?

Hacia 1630 en España, como en el resto de Europa, los grupos más selectos aficionados a la pintura, empezando por el propio Felipe IV, estaban cansados de cuadros religiosos. Un defecto de óptica histórica nos impide hacernos bien cargo del problema que este cansancio planteaba, porque suponemos que los temas pictóricos, los «asuntos» que posteriormente han sido conquistados para la pintura estaban ya entonces a la disposición de artistas y públicos. En general no se ha advertido lo difícil que es para la pintura justificar sus temas. Es siempre problemático y cuestionable qué sea lo que merece ser perpetuado en un lienzo. La religión, haciendo del tema religioso un pie forzado para la pintura, facilitó la solución del problema durante dos siglos, pero el historiador, que para entender el pretérito necesita deshacerlo e imaginar otros destinos posibles, debe «construir» en su mente lo que hubiera pasado con la pintura flamenca e italiana si la Iglesia hubiera prohibido pintar santos. Esta construcción nos permitiría determinar con alguna aproximación las ventajas y las desventajas que el favor prestado por la Iglesia a los artistas, incluso el amplísimo margen de libertad que les concedió, ha acarreado a la pintura. Ello es que hacia 1630 al cansancio que se sentía por los cuadros religiosos solo podía responderse con otro tema: las «mitologías». Así se llamaban entonces las composiciones con asuntos tomados a la religión pagana. No deja de ser curioso que la única gran posibilidad pictórica frente a los temas de la religión cristiana fueran los de otra religión poética. La Mitología fue, pues, algo así como una pararreligión al uso de poetas, pintores, escultores, que el Renacimiento había suscitado. Los dioses del paganismo representaban otra fauna, otras situaciones, otra tonalidad.

La obra de Rubens y luego de Poussin son el exponente de este apetito de mitos antiguos. ¿Qué actitud adoptará Velázquez ante esa exigencia de «mitologías»? Hemos visto que para Velázquez, a diferencia de todos los demás pintores de aquellos siglos, la pintura no es un oficio, sino un sistema de problemas estéticos y de íntimos imperativos. En él el arte, desprendido de sus servidumbres gremiales, se hace sustancia pura y es solo arte. De aquí el pasmoso puritanismo de Velázquez, que es tan evidente a lo largo de toda su obra y que no ha sido advertido, tal vez porque Velázquez fue muy parco en frases y no se dignaba subrayar con gesticulaciones teatrales sus profundas y radicales resoluciones. Esto es lo que descubrimos cuando tras su negativa a pintar cuadros de santos le enfrontamos ante la otra única posibilidad de cuadro: las mitologías. ¿Qué hará Velázquez? Es el *experimentum crucis* en que podemos entrever su más íntima, recóndita idea de la pintura.

Velázquez pinta mitologías. Ahí están *Los borrachos*, que es una escena báquica; *La fragua de Vulcano*, *Marte*, *Argos y Mercurio*, algunos otros cuadros de asunto pagano que se han perdido. *Esopo* y *Menipo*, figuras semi-mitológicas. A todo esto hay que agregar su obra máxima —*Las hilanderas*—, en la cual, ignoro por qué, no se ha reconocido siempre una mitología, siquiera sea la de representar las Parcas tejiendo con sus hilos el tapiz de cada existencia. Pero todas estas mitologías velazquinas tienen un aspecto extraño ante el cual, confiésenlo o no, no han sabido qué hacerse los historiadores del arte. Se ha dicho que eran parodias, burlas, pero se ha dicho sin convencimiento. Es cierto que Velázquez, aun aceptando pintar mitologías, va a hacerlo con un sentido opuesto al que sus contemporáneos —pintores y público— buscaban en ellas. Para estos un asunto mitológico era una promesa de inverosimilitudes. Para Velázquez es un «motivo» que permite agrupar figuras en una escena inteligible. Pero no acompaña al mito en su fuga más allá de este mundo. Al contrario: ante un posible tema de este género Velázquez se pregunta qué situación real, la cual pueda con aproximación darse aquí y ahora, corresponde a la ideal situación que es el asunto mitológico. Baco es una escena cualquiera de borrachos, Vulcano es una fragua, las Parcas un taller de tapicería, Esopo y Menipo los eternos harapientos que con aspecto de mendigos pasan ante nosotros desdeñando las riquezas y las vanidades. Es decir, que Velázquez busca la raíz de todo mito en lo que podríamos llamar su logaritmo de realidad, y eso es lo que pinta. No es, pues, burla, parodia, pero sí es volcar del revés el mito y en vez de dejarse arrebatar por él hacia

un mundo imaginario obligarlo a retroceder hacia la verosimilitud. De este modo la jocunda fantasmagoría pagana queda capturada dentro de la realidad, como un pájaro en la jaula. Así se explica cierta impresión dolorosa y equívoca que estos cuadros nos producen. Siendo los mitos la fantasía en libertad, se nos invita a contemplarlos reducidos a prisión.

Con ello se nos hace patente por qué Velázquez no quiso pintar cuadros religiosos. Son estos también asuntos inverosímiles. Pero si Velázquez hubiera querido emplear en su ejecución la misma fórmula que aplicó a las mitologías, el resultado hubiera sido escandaloso. Uno de sus bodegones pintado en la adolescencia nos demuestra la clara conciencia con que Velázquez se comportaba ante esta cuestión. El lienzo llamado *Cristo de visita en casa de Marta y María* representa una cocina y en ella una vieja y una moza se afanan en la preparación de un yantar. En el aposento no aparece ni Cristo, ni Marta ni María, pero allá, en lo alto del muro, hay colgado un cuadro y es en este cuadro interior donde la figura de Jesús y las dos santas mujeres logran una irreal presencia. En esta forma se declara Velázquez irresponsable de pintar lo que, a su juicio, no se puede pintar. La ingeniosidad de la solución nos manifiesta hasta qué punto está resuelto desde mozo a no aceptar la tradición artística para la cual la pintura es el arte de representar inverosimilitudes.

La constancia con que Velázquez se comporta en esta dirección y las hondas preocupaciones que todo ello revela no pueden quedar rebajadas considerándolas simplemente como peculiaridades de un estilo pictórico. No; se trata de mucho más. Se trata de una nueva idea de la pintura, esto es, de la función que a la pintura compete en el sistema de las ocupaciones humanas. Velázquez, claro está, no ha manifestado nunca con palabras expresas su *credo* pictórico. No era su misión decir, sino pintar. El historiador del arte tiene que seguir otros métodos que el historiador de la literatura y del pensamiento. Tiene que hablarnos de hombres que no hablan. Ser pintor es resolverse a la mudez. Cuando un pintor se pone a «decir», a teorizar sobre su arte, lo que nos comunica no suele tener apenas que ver con lo que él mismo hace. Ejemplo, el *Trattato della Pittura*, de Leonardo de Vinci. Ante una obra de rasgos tan acusados y tan permanentes —unos positivos, otros negativos— como la de Velázquez, tenemos la obligación de resolvernos a trasponer en conceptos las acciones y omisiones del pintor. Si hacemos esto bien el resultado será más firme que cuanto pudieran ofrecernos enunciaciones expresas del propio artista, las cuales, no en el caso de Velázquez, que fue

un silencioso, pero, en general, suelen ser de ejemplar irresponsabilidad.

Yo me aventuraría, pues, a formular de este modo la actitud profunda de Velázquez ante el arte pictórico:

Para obtener sus efectos conmovedores —lo que suele llamarse emoción estética —la pintura había tenido siempre que huir a otro mundo lejos de este en que la vida humana efectivamente transcurre y acontece. El arte era ensueño, delirio, fábula, convención, ornamento de gracias formales. Velázquez se pregunta si no será posible con este mundo, con la vida tal cual es, hacer arte: un arte, por tanto, totalmente distinto del tradicional, en cierto modo su inversión. Rompe amarras, en una resolución de enérgico radicalismo, con aquel mundo convencional y fantástico. Se compromete a no salir del contorno mismo en que él existe. Durante dos siglos se habían producido sin interrupción en toda Europa enormes masas de pintura poética, de belleza formal. Velázquez, en el secreto de su alma, siente ante todo eso lo que nadie antes había sentido, pero que es la anticipación del futuro: siente hartazgo de belleza, de poesía y un ansia de prosa. La prosa es la forma de madurez a que el arte llega tras largas experiencias de juego poético. Si contraponemos la actitud latente en los cuadros de Velázquez a la que palpita en toda la pintura anterior, nos parece aquella como una convicción de que todo ese arte anterior, aun siendo maravilloso, era pueril. No es posible, piensa Velázquez, que la prodigiosa destreza lograda en el manejo de los pinceles no tenga otra finalidad más honda, más *seria* que contar cuentos convencionales y crear vacías ornamentalidades. Este imperativo de seriedad es el que induce a la prosa.

Nadie entre los artistas contemporáneos sentía de modo parecido, al menos con suficiente claridad. Tenemos, pues, que representarnos a Velázquez como un hombre que, en dramática soledad, vive su arte frente y contra todos los valores triunfantes en su tiempo. No solo frente a la pintura de aquella edad, sino igualmente frente a los poetas de entonces. Por eso ni Velázquez simpatizó con estos ni encontró en ellos adhesión y resonancia.

No podríamos soñar comprobación más eficaz de esta interpretación nuestra que la ofrecida recientemente con la publicación del catálogo de la biblioteca de Velázquez, hecha por el señor Sánchez Cantón, uno de los más autorizados historiadores del arte español. Porque resulta que en esta biblioteca, de dimensiones importantes para el uso de entonces, no hay más que un libro de versos, y ese,

un libro cualquiera. En cambio, se compone el resto de libros principalmente de ciencias matemáticas, a que acompañan no pocos de ciencias naturales, geografía, viajes y algunos de historia. Sobre biblioteca tal podrían estar escritos con mayúsculas estos dos títulos: *Seriedad* y *Prosa*.

Ahora se comprenderá por qué al comienzo de estas páginas he creído oportuno recordar que Descartes pertenece estrictamente a la misma generación de Velázquez. Las disciplinas en que ambos se ocupaban no pueden ser más distantes —son casi los dos opuestos polos de la cultura. Sin embargo, yo encuentro un ejemplar paralelismo entre estos dos hombres. También Descartes, en su profunda soledad, se revuelve contra los principios intelectuales aún vigentes en su tiempo, es decir, contra toda la tradición: contra los escolásticos lo mismo que contra los griegos. También le parece que la forma tradicional de ejercitar el pensamiento es hierático formalismo, incapaz de integrarse en la vida efectiva de cada hombre, basado en convenciones mecánicamente recibidas. Es preciso que el individuo se construya por sí un sistema de convicciones forjado con las evidencias que en su fondo personal se producen. Para esto es menester limpiar el pensamiento de cuanto no es pura relación de ideas, desprenderlo de las leyendas que sobre la verdad nos proponen los sentidos. Así el pensamiento es traído a sí mismo y convertido en *raison*. Por otro lado, el ejercicio de esta pura razón tiene que ser sobrio, no complacerse en lucubraciones estériles, en contemplativos ensueños, sino partir resuelto con intención de llegar por el camino más corto, pero más firme, hacia una fundamentación de la técnica que alivie la existencia del hombre. El pensamiento tiene una misión de seriedad que hasta ahora no ha sabido cumplir. No olvidemos, en fin, que Descartes es el iniciador de la gran prosa que va a ser el estilo de Europa desde 1650 hasta la época romántica.

Uno y otro ejecutan, pues, la misma conversión en sus contrapuestas disciplinas. Como Descartes reduce el pensamiento a racionalidad, Velázquez reduce la pintura a visualidad. Ambos enfocan la actividad de la cultura sobre la inmediata realidad. Ambos son cismundanos y se orientan hacia el futuro. Porque ahora podemos expresar la sospecha de que Velázquez, acaso el mejor conocedor del pasado artístico que hubo en su tiempo, ve su gigantesca mole con admiración, pero, a la vez, como arqueología. Por eso se coloca sobre él con soberana libertad, es decir, lo aprovecha pero no consiente que gravite sobre su obra. No lo coloca ante él como modelo, sino a la espalda, como algo que fue.

Ahí está, en torno nuestro, la realidad cotidiana. ¿Qué había hecho con ella hasta entonces la pintura? Retorcerla, exagerarla, exorbitarla, repulirla o suplantarla. ¿Qué debe hacer en el porvenir? Todo lo contrario: dejarla ser, esto es, sacar el cuadro de ella. De aquí uno de los rasgos que desde luego llamaron fuertemente la atención en los lienzos de Velázquez: lo que sus contemporáneos llamaron el «sosiego» de esta pintura.

Si el que contempla los cuadros de Velázquez compara la primera impresión que recibe con la que producen en él los de otros pintores anteriores y hace un esfuerzo para definirse lo que aquella tiene de peculiar, tal vez se diga que siente una insólita comodidad. Nada en estos lienzos nos inquieta, a pesar de que en algunos se acumulan numerosas figuras y en *Las lanzas* se nos presenta toda una muchedumbre que en cualquier otro pintor presentaría un aspecto tumultuoso. Nos preguntamos cuál es la causa de este sorprendente reposo en la obra de un pintor que pertenece a la época barroca. Porque esta época había llevado hasta el frenesí la pintura de la inquietud. No solo se representa el movimiento material de los cuerpos, sino que se aprovecha este para dar además al cuadro entero un movimiento formal, como si en él soplase una corriente veloz de fluido carácter, un abstracto vendaval. Incluso las figuras quietas poseen formas que están en movilidad perpetua. Las piernas desnudas de los soldados en el *San Mauricio* del Greco ondulan como llamas. Un ejemplo que aclara lo que quiero decir y que es prototipo del movilismo barroco puede verse en el *Cristo con la Cruz*, de Rubens, en Bruselas.

A todo esto se contrapone el sosiego de Velázquez. Pero lo más sorprendente de este sosiego es que Velázquez en sus cuadros de composición no pinta figuras quietas, sino que también están en movimiento. ¿De dónde viene, pues, el sentir nosotros tanto reposo al contemplarlos? A mi juicio, de dos causas. Una es el don genial que Velázquez poseía para lograr que las cosas pintadas, aun moviéndose, estuviesen ellas cómodas. Y esto, a su vez, proviene de que las presenta en sus movimientos propios, en sus gestos habituales. No solo respeta la forma que el objeto posee en su espontánea aparición, sino también su actitud. De aquí que su movilidad sea sosegada. El caballo a la derecha en *Las lanzas* se está moviendo, pero de un modo tan cotidiano que para nosotros, espectadores, equivale a quietud. No hablemos de los cuadros en que hay solo una figura, y esta en reposo. ¿Ha habido nunca Cristo más cómodamente colocado que el de Velázquez, un cuerpo que pueda estar más a gusto, más «arrellanado» en una cruz?

Pero Velázquez hace más en beneficio de sus figuras. No solo toma de ellas y no de su propia fantasía las actitudes en que nos las presenta, sino que entre los gestos y movimientos del objeto elige aquel en que este muestra más gracia, lo que los españoles llamamos «garbo». Esta gracilidad de las figuras velazquinas es su elemento poético. Pero conste que esta poesía viene también de la realidad y no de un formalismo que la fantasía del artista agregue a esta. Es, precisamente, el género de poesía que he llamado antes prosa. El pueblo español tiene el don de moverse con gracia en todos los grados de la escala social; hay la elegancia del «grande de España» y el «salero» en el andar de la mujer popular y la gracia del torero, cuyas actitudes son una danza ante la muerte. En esto consiste el «aire español» que los hombres del Norte descubrieron siempre en las figuras de Velázquez y es para ellos uno de los mayores encantos. Entre nuestros pintores solo Murillo ha tenido percepción de este tesoro étnico que es el repertorio de actitudes españolas, a la vez espontáneas y adquiridas en larga tradición. Como todo talento, este talento corporal para moverse con ritmo es una forma de cultura que tiene su iniciación y su progreso; en suma, su historia.

Pero hay otra causa más decisiva para que los cuadros de Velázquez engendren en nosotros esa impresión de sosiego tan inesperada ante un pintor de la época barroca. Esta causa es paradójica. Greco o los Carraci, Rubens o Poussin pintan cuerpos en movimiento. Estos movimientos aparecen justificados por una motivación vaga, imprecisa. De aquí que podamos imaginar las figuras en otras actitudes sin que el tema del cuadro varíe. La razón de ello es que esos pintores quieren que sus cuadros «se muevan», así, en general, y no se proponen retratar un movimiento individualizándolo. Mas observemos los grandes cuadros velazquinos. *Los borrachos* representan el instante en que Baco corona a un soldado beodo; *La fragua de Vulcano*, el instante en que Apolo entra en el taller del dios herrero y le comunica una maligna noticia; *La túnica de José*, el instante en que sus hermanos enseñan a Jacob los vestidos de aquel ensangrentados; *Las lanzas*, el instante en que un general vencido entrega las llaves de la ciudad a un general vencedor y este las rehusa; los retratos ecuestres, el instante en que el caballo da una corveta; *Las Meninas*, un instante preciso... cualquiera en el estudio de un pintor. Es decir, que el tema de Velázquez es siempre la instantaneidad de una escena. Nótese que si una escena es real se compone por fuerza de instantes en cada uno de los cuales los movimientos son distintos. Son instantes inconfundibles, que se excluyen uno a otro según la trágica exigen-

cia de todo tiempo real. Esto nos aclara la diferencia entre el modo de tratar el movimiento Velázquez y aquellos otros pintores. Estos pintan movimientos «moviéndose», mientras Velázquez pinta los movimientos en uno solo de sus instantes, por tanto, detenidos. Dos siglos y medio más tarde la fotografía instantánea ha conseguido hacer lo mismo y banalizar el fenómeno. No deja de ser cómico que los pseudo-refinados de hoy arrojen a los lienzos de Velázquez, como un insulto, su condición de fotográficos. Es, poco más o menos, como si echamos en cara a Platón ser un platónico o a Julio César haber sido un partidario más del cesarismo. En efecto, los cuadros de Velázquez tienen cierto aspecto fotográfico: es su suprema genialidad. Al enfocar la pintura sobre lo real llega a las últimas consecuencias. Por un lado, pinta todas las figuras del cuadro según aparecen miradas desde un punto de vista único, sin mover la pupila, y esto proporciona a sus lienzos una incomparable unidad espacial. Mas por otro, retrata el acontecimiento según es en cierto y determinado instante; esto les presta una unidad temporal tan estricta que ha sido menester esperar a la pasmosa invención mecánica de la fotografía instantánea para lograr nada parecido y, de paso, para revelarnos la audaz intuición artística de Velázquez. Ahora entenderemos bien su diferencia con los demás pintores barrocos del movimiento. Estos pintan movimientos pertenecientes a muchos instantes y, por lo mismo, incapaces de coexistir en uno solo.

La pintura hasta Velázquez había querido huir de lo temporal y fingir en el lienzo un mundo ajeno e inmune al tiempo, fauna de eternidad. Nuestro pintor intenta lo contrario: pinta el tiempo mismo que es el instante, que es el ser en cuanto que está condenado a dejar de ser, a transcurrir, a corromperse. Eso es lo que eterniza y esa es, según él, la misión de la pintura: dar eternidad precisamente al instante —¡casi una blasfemia!

He aquí lo que para mí significa hacer del retrato principio de la pintura. Este hombre retrata el hombre y el cántaro, retrata la forma, retrata la actitud, retrata el acontecimiento, esto es, el instante. En fin, ahí tienen ustedes *Las Meninas*, donde un retratista retrata el retratar.

LA REVIVISCENCIA DE LOS CUADROS(1)

Lo primero que hay que decir es, como corresponde, la más humilde verdad. Esta: la pintura es una cosa que ciertos hombres se ocupan en hacer mientras otros se ocupan en mirarla, copiarla, criticarle o encomiarla, teorizar sobre ella, venderla, comprarla y prestigiarse socialmente, por lo menos envanecerse con su posesión. Según esto la pintura consiste en un vasto repertorio de acciones humanas. Fuera de estas, aparte de estas, la pintura, lo que llamamos arte pictórico, no es nada, pues es solo el material que da ocasión a aquellas acciones —es el muro embadurnado de colores *affresco*, es la tabla esmaltada de colores al temple, es el lienzo empastado de colores al óleo. Mas donde, propiamente hablando, la pintura existe es en las acciones que en esos materiales terminan, o bien en aquellas —contemplación, goce, análisis, lucro— que allí empiezan. No huelga nada, repito, esta humilde recordación de que es la pintura mero ajetreo humano y no surge espontáneamente en los muros, como la gotera o el liquen, ni florece de pronto en los lienzos como un sarpullido. La pintura no es, pues, un modo de ser de las paredes ni un modo de ser de las telas, sino un modo de ser hombre que los hombres, a veces, ejercitan.

A cada una de las manchas que componen el cuadro solemos llamar pincelada. Pero el caso es que al tiempo mismo de darles este nombre olvidamos lo que estamos diciendo, olvidamos que la pincelada es el golpe de un pincel movido por una mano a quien gobierna una cierta intención surgida en la mente de un hombre. Seguimos

(1) [Publicado en la revista *Leonardo* (año II, vol. XIII. Barcelona, 1946), con la advertencia: «Capítulo primero de mi *Velázquez*, en preparación.» Las notas al pie de página constan en el manuscrito original y se imprimen por primera vez en esta edición de «El Arquero».]

en la región de los humildes decires, porque ello equivale a hacer constar perogrullescamente que las manchas están en el cuadro porque han sido allí puestas. Este carácter de haber sido puestas no queda abolido y como no siendo, una vez que están ya en el lienzo, sino que están allí en concepto de puestas, es decir, conservando perpetuamente la índole de signos o señales de la acción humana que las engendró. Aun sin que el hombre se lo proponga, difícil es que al actuar sobre una materia no deje en ella alguna huella de intencionalidad, esto es, que el objeto corporal, una vez manipulado por él, añade a sus propias cualidades la de ser señal, símbolo o síntoma de un designio humano.

Pero hay operaciones en las cuales producimos una obra material con la voluntad deliberada y exclusiva de que sea signo de nuestras intenciones. La obra es entonces formalmente un aparato de significar. Una de las más amplias y egregias dotes del hombre es esta creación de signos, la actividad semántica. En ella lo que hacemos lo hacemos para que otro venga en noticia de algo que hay en nuestra intimidad y que solo puede ser comunicado al través de una realidad corporal.

El lenguaje es una de estas obras semánticas. La escritura es otra. Pero también lo son todas las bellas artes. No menos que la poesía son música y pintura sustantivamente faenas de comunicación. Como en la poesía el poeta dice a otros hombres algo, también en el cuadro y en la melodía. Mas esta palabra «decir» que, por el pronto, nos sirve para hacernos ver la pintura como un diálogo permanente entre el artista y el contemplador, una vez logrado esto nos estorba. Porque el «decir», el hablar es solo una forma de comunicación entre otras muchas y tiene sus caracteres especiales. Se trata precisamente en el lenguaje del instrumento más perfecto que para comunicarse tienen los hombres. Su perfección, muy relativa, claro está, consiste en que al «decir» no solo comunicamos algo, sino que lo patentizamos, lo declaramos de modo que no sea cuestionable qué es eso que queremos comunicar. Formulado de otra manera: el lenguaje va movido por la aspiración a que su actividad comunicativa no necesite, a su vez, interpretación. Que lo logre o no en cada caso, es cuestión secundaria. Lo importante es que la palabra procede animada por ese generoso propósito o ideal de entregar, sin más, su sentido. A esto me refería diciendo que el lenguaje, a la vez que comunica, declara —esto es, pone perfectamente en claro lo comunicado. La razón de ello es sencilla. El signo verbal lo es de un concepto y el concepto es lo claro por excelencia, es dentro de lo humano la máxima ilumina-

ción. De aquí que solo el concepto y, por tanto, el decir, sean solución. Todo lo demás es, en una u otra medida, enigma, intríngulis y acertijo.

El jeroglífico, por ejemplo, es una forma de comunicación donde vemos con toda claridad, sin más que abrir los ojos, ciertas figuras. Pero estas figuras se nos ofrecen con la pretensión de tener, además, un sentido. Este sentido no está en ellas declarado, patente, sino, al contrario, latente. Las figuras actúan tan solo como insinuaciones o sugestiones, diríamos como gestos mudos. De aquí que el jeroglífico exija un esfuerzo de interpretación. Pues bien, la pintura está más cerca del jeroglífico que del lenguaje. Es apasionado afán de comunicación, pero con procedimientos mudos. Ya Platón insiste en el mutismo del pintor. Toda la gracia de la pintura se concentra en esta dual condición: su ansia de expresar y su resolución de callar. Pintar es resolverse al mutismo, pero esta mudez no es una privación, no es un defecto. Se la adopta porque se quiere expresar precisamente ciertas cosas que el lenguaje, por sí, no podrá nunca decir. La virtud de comunicación paladina, declaratoria, que este goza está lograda a costa de ciertas graves limitaciones. La principal consiste en que solo puede decir cosas muy generales. Ya el simple matiz determinado de un color es inefable (1).

Por eso la pintura comienza su faena comunicativa donde el lenguaje concluye y se contrae, como un resorte, sobre su mudez para poder dispararse en la sugestión de inefabilidades.

Una vez reconocida esta diferencia entre la expresión locuaz, palmaria, que es el hablar, y la expresión muda, reticente, que es la pintura, retrocedo a mi primera afirmación según la cual el cuadro existe solo como un conjunto de signos donde quedan perpetuadas intenciones. Por tanto que ver un cuadro implica entenderlo, descubrir la intención de todas sus formas, o, lo que es igual, que contemplar una pintura no es solo cuestión de ojos, sino de interpretación.

La repentinidad con que, sin exigirnos el menor esfuerzo, se entrega el cuadro a nuestra visión, es paradójicamente causa de que la pintura resulte, en verdad, la más hermética de las artes. La facilidad con que vemos el objeto material llamado «cuadro» halaga nuestra inercia y nos mueve a admitir que no hay nada más que hacer con él.

(1) La poesía, en rigor, no es lenguaje. Usa de este, como mero material, para transcenderlo y se propone expresar lo que el lenguaje *sensu stricto* no puede decir. Empieza la poesía donde la eficacia del habla termina. Surge, pues, como una nueva potencia de la palabra irreductible a lo que esta propiamente es.

En cambio, el que al oír una pieza musical se da cuenta de que «no la ha entendido», no cree, sin más ni más, haberla de verdad «oído». Hay, pues, en la pintura una constitutiva contradicción entre lo patente que son sus signos y lo recóndito que es su sentido.

Nada adecuado percibiremos ante una obra pictórica si no comenzamos por respetar con entusiasmo su esencial mudez. Pero este respeto incluye dos cosas: una, que no pidamos al cuadro la declaración espontánea, automática de sus intenciones; otra e inversa, que porque el cuadro «no nos dice nada» en el sentido rigoroso del término, supongamos que hay en él porción alguna, aun mínima, que no sea portadora de muy precisa significación. La delicia de la pintura es sernos perpetuo jeroglífico frente al cual vivimos constantemente en una faena de interpretación, canjeando sin cesar lo que vemos por su intención. De aquí ese como efluvio de significación que mana continuamente del lienzo, de la tabla, del dibujo, del aguafuerte, del fresco. En suma, que el cuadro nos está siempre haciendo señas.

Pero nuestra reacción tiene que consistir en evitar todo ese vago e irresponsable cabrilleo de sugestiones que sobre el área pintada reverbera y obligarnos a atribuir al cuadro y a cada uno de sus trozos una significación precisa y única, la suya, la que le es congénita, no la que a nosotros, más o menos plausiblemente, nos venga en gana suponerle. El método para lograrlo es arrancar enérgicamente el cuadro de las indecisas regiones donde suele dejarse flotar la obra de arte y tomarlo según lo que auténticamente es, a saber, como un fósil donde quedó mineralizado, convertido en mera e inerte «cosa», un trozo de la vida de un hombre.

No es esto una frase, sino, a lo sumo, fórmula exagerada de un rigoroso teorema. Cada pigmento es testimonio perdurable de una resolución tomada por el pintor: la de situar allí esa mancha y no otra. Esa resolución es el verdadero significado del pigmento y, por tanto, lo que necesitamos aprender a percibir. No es faena mollar. Porque una resolución no es una «cosa», sino un acto y los actos son realidades que consisten en pura ejecutividad. Hay, pues, que disponerse a ver el acto de resolverse a dar una pincelada como tal acto, esto es, «actuando», en ejercicio, no en su resultado —el pigmento elegido—, que es ya materia inerte. Dicho en otra forma: de ver la pintura tenemos que retroceder a «ver» el pintor pintando y, en la huella, resucitar el paso.

Nos importa mucho hacernos bien cargo de lo que hay dentro de la resolución que lleva al pintor a dar una simple pincelada. Por lo pronto hay la convicción de que esa mancha es la adecuada para

obtener un efecto necesario en el organismo estético que es el cuadro. Pero esto quiere decir que el proyecto del cuadro entero forma parte activa de la resolución fautora de cada pincelada, que la nutre e inspira. Y ya tenemos que el pigmento singular al ser testimonio irrecusable de una pincelada lo es, a la vez, de la decisión que anticipa, íntegro, el cuadro. Esta idea del cuadro, presente y activa en cada una de sus manchas, es la que el pintor se propone comunicarnos y nada más. ¿Habremos de reconocer, en vista de ello, que al descubrir en la pincelada la intención general del cuadro hemos agotado su sentido y, por tanto, que no necesitamos más para entenderla?

En un estudio titulado *Principios de una nueva Filología*, que espero dar pronto a la estampa (1), formulo, entre otras, dos leyes de apariencia antagónica que se cumplen en toda enunciación. Una suena así: «Todo decir es deficiente» —esto es, nunca logramos decir plenamente lo que nos proponemos decir. La otra ley, de aspecto inverso, declara: «Todo decir es exuberante» —esto es, que nuestro decir *manifiesta* siempre muchas más cosas de las que nos proponemos e incluso no pocas que queremos silenciar (2). El cariz contradictorio de ambas proposiciones desaparece con solo advertir que defecto y demasía van referidos formalmente, como a un nivel, al decir. Ahora bien, decir es siempre un *querer* decir *tal cosa determinada*. Esta cosa determinada es la que jamás logramos decir con plena suficiencia. Siempre habrá una cierta inadecuación entre lo que en la mente teníamos y lo que efectivamente decimos (3).

Pero esa cosa determinada que nos resolvemos a decir tiene una enorme cantidad de supuestos que quedan tácitos, porque nos parecen constar a aquellos que nos escuchan lo mismo que a nosotros. A nadie se le ocurre decir lo que presume que ya sabe el otro. Toda enunciación se perfila sobre un subsuelo de cosas que «por sabidas se callan», a pesar de que lo efectivamente dicho carece de sentido si esas cosas silenciadas no están presentes en la mente de los interlocutores. Según esto, la operación de hablar alguien con alguien solo puede producirse dentro de un ambiente de cosas comunes

---

(1) Constituye uno de los capítulos de mi libro *Aurora de la razón histórica*.

(2) No, pues, que el decir diga más de lo que dice, sino que manifiesta más. Manifestar no es decir. El mundo sensible es, por excelencia, lo manifiesto y, sin embargo, no es «lo dicho», antes bien es lo inefable.

(3) Sobre este punto véase *Miseria y esplendor de la traducción* e *Ideas para una historia de la filosofía*. [En los volúmenes V y VI de *Obras Completas*.]

a ambos seres, o lo que es igual, decir algo implica innumerables otras cosas que se subdicen. Si tiramos de lo dicho extraeremos a la rastra, como si fuesen sus raíces, todo lo que con ello va subdicho, de suerte que, aunque es siempre muy poco lo efectivamente dicho, es mucho lo que, sin propósito y aun contra el propósito, queda manifiesto.

Pero aún hay que añadir más. Los supuestos actuantes en nosotros al decir algo no son solo los que nos constan. Bajo este subsuelo de lo que «por sabido se calla» opera otro aún más profundo y decisivo, constituido por los supuestos que, siendo activos en nosotros, tienen un carácter elementalísimo y tan radical que no nos damos cuenta de ellos. Si el que habla y el que escucha son contemporáneos, existirá entre ambos, con máxima probabilidad, coincidencia en esos radicales supuestos sobre los cuales o en los cuales «viven, se mueven y son». Por eso entre contemporáneos es posible, sin más, una relativa comprensión. Mas si el que habla y el que escucha —como acontece en la lectura de un texto antiguo o en la contemplación de un cuadro— son de épocas distintas, la comprensión es esencialmente problemática y reclama una técnica especial, sumamente difícil, que reconstruye todo ese subsuelo de supuestos que se callan, unos por sabidos y otros porque ni siquiera los sabe el que los calla, aunque influyen en él vivaces. Esta técnica es lo que llamamos «historia», la técnica de la conversación y la amistad con los muertos. Como se ve ya desde aquí, la historia solo es lo que tiene que ser cuando consigue entender a un hombre de otro tiempo mejor que él mismo se ha entendido. En rigor, la historia no se propone más que entender al antepasado como él mismo se entendió, pero resulta que no puede lograr esto si no descubre los últimos supuestos desde los cuales el antepasado vivió y en que, de puro serle evidentes, no podía reparar. Por tanto, para entenderlo como él se entendió, no hay más remedio que entenderlo mejor.

La «ley de deficiencia» y la «ley de exuberancia» no constriñen su régimen al campo del decir, sino que valen para toda actividad semántica, por tanto, para la pintura. De ambas importa aquí únicamente la segunda, que proclama el carácter supererogativo de toda expresión voluntaria.

Podríamos reconocer que la significación de una pincelada se agota cuando nos hemos hecho presente el proyecto general del cuadro que el pintor tenía en su caletre y que está presente en cada una de ellas, si ese proyecto y la resolución de ejecutarlo naciesen por generación espontánea y fuesen algo en sí mismo completo.

Pero la verdad es todo lo contrario. La idea del cuadro y la decisión de pintarlo son solo la concreción particular, aquí y ahora, de una actuación previa en que aquel hombre estaba, a saber: la de ejercer el oficio de pintor. Lo que ahora va a pintar es tal, en primer lugar, porque de antemano había entendido de una cierta manera ese oficio. Si lee esto un historiador del arte lo entenderá como si se tratase solo de que, en efecto, cada pintor se adscribe a un estilo. Sin duda, el cuadro nace siempre en la matriz de un determinado estilo, es decir, de ciertas formas genéricas de pintura que el autor había preferido. Esta preferencia está, pues, actuando y presente en cada pincelada, y como ella surgió en el pintor en vista de los estilos vigentes en su época, que son, a su vez, el resultado de las experiencias pictóricas anteriores, gravita todo ello sobre cada pincelada como una enorme masa de influjos efectivos que es preciso resucitar si queremos, de verdad, entenderla. Quede advertido ya, aunque de pasada, ser indiferente para que los estilos vigentes en su época intervengan en el cuadro de un pintor que este se adscriba a uno de ellos o resuelva pintar frente y contra todos ellos. Ni que decir tiene que la vida, el ser del individuo depende de su época, pero es preciso acabar de una vez para siempre con el simplista entendimiento de esta verdad, que consiste en suponer al individuo siempre coincidente con su tiempo. No hay tal: la dependencia en que estamos de nuestro tiempo es tanto positiva como negativa —es coincidir y es oponerse. La dosis de uno y otro signo varía ampliamente en los diferentes individuos. Procede este error del irreflexivo tópico que lleva a considerar los «grandes hombres» como representativos de su época, cuando es tan patente que muchas veces han representado todo lo contrario. Pocas cosas como esta revelan tan claramente lo poco que se ha pensado sobre la estructura de la realidad histórica. Para comprender a Velázquez conviene estar muy alerta en este punto, porque vamos a descubrir si su arte es un combate sin pausa contra su siglo.

Pero decir que cada pintor entiende de una cierta manera su oficio no significa solo que pinte siguiendo un determinado estilo. Además y antes que eso significa que toma su oficio, en cuanto «oficio», de una peculiar manera. Es grave cosa en el hombre esta cuestión de su oficio. Porque «oficio» es nada menos que aquella ocupación a que dedicamos la porción mayor y mejor de nuestra vida. ¡Imagínese cuál será el cúmulo de influjos que se ejercitan sobre nosotros para resolvernos a adoptar un oficio y mantenernos en él! Es una de las grandes decisiones y, por tanto, de las más íntimas y personales. Sería inconcebible, pues, que esa resolución no tuviese un perfil

también individualísimo. Lo que pasa es que los «oficios» son propiamente figurines o figurones sociales, con carácter, como todo lo social, genérico, típico y tópico, que encontramos establecidos al modo de instituciones —lo que en efecto son— dentro de la sociedad a que pertenecemos, como en el escaparate de un sastre los diversos uniformes. Al comenzar la vida vemos agitarse ante nosotros *el* sacerdote, *el* militar, *el* intelectual, *el* comerciante, *el* pintor, *el* ladrón, *el* verdugo. Cuando decidimos *ser* una de esas cosas lo hacemos siempre corrigiendo el esquema genérico de esas figuras sociales según nuestra individual vocación. Nadie, como no sea un caso extremo de vulgaridad, quiere ser médico, así en abstracto y según el esquema tópico que esa figura pública representa, sino médico de una cierta singular manera.

Hemos dicho, pues, muy poco de un hombre cuando hemos dicho que es pintor. Tenemos inmediatamente que preguntarnos: ¿qué entendía ese hombre por «ser pintor»? ¿Con qué cualificaciones precisas se determinaba a serlo? Y aun algo más simple y obvio tenemos que definir, a saber: ¿en qué cantidad aceptaba dentro del ámbito de su vida ese oficio? Los grados más diversos son posibles: desde el mero «aficionado» hasta el jornalero de la pintura. ¡Pasmoso que, precisamente, los historiadores de Velázquez no se hayan planteado esta cuestión, que es una de las primeras con que topamos al intentar entenderlo!

Una de las cosas que más influyen en cuál sea el estilo de un pintor es cómo tome el oficio. Por tanto, va también incluso este elemento en la significación de cada pincelada. Pero esto —adoptar un oficio y ello de una precisa manera— no es ya cuestión meramente artística. Hasta aquí todo lo que íbamos encontrando manifiesto en el pigmento era asunto estético, pero ahora transcendemos el círculo del arte y salimos a la totalidad de una vida. El oficio se decide en vista del panorama con que la existencia se nos presenta. Es una elección entre las formas de ser hombre que la época nos propone como posibles, o es, frente a todas estas, una radical invención nuestra a que llegamos en vista de que las vigentes no nos satisfacen. El primer pintor lo fue porque las otras maneras de ser hombre no le petaban (1). Que un individuo se resuelva a ser pintor y a serlo de tal preciso modo, depende, pues, por un lado, de lo que sea su época, y

(1) Puede verse la teoría de los oficios y profesiones en la serie de artículos *Sobre las carreras* y en *Ideas para una historia de la filosofía*, antes citado. [En *Obras Completas*, volúmenes V y VI, respectivamente.]

en ella, el oficio de pintor; mas por otro, de lo que él sea como hombre. Es sencillamente inconcebible que los historiadores del arte ignoren todas estas cuestiones. Cuando han dicho que un hombre es pintor se quedan con su pintar y dejan al hombre. Es lo que llamo la «falacia del atributo». Aplicamos a un sujeto un atributo, pero éste se nos vuelve león y se traga al sujeto sin que quede de él ni la raspa. Se trata de una enfermedad constante que padece el intelecto. Yo intento aquí reobrar radicalmente contra ese morbo y siguiendo, como siempre, dócil a mi maestro Perogrullo, invito a reparar que si es cierto decir de un hombre que es pintor, es mucho más cierto afirmar que ese pintor es un hombre y que lo es no solo aparte de ser pintor, sino en tanto que pintor, pues pintar no es, en absoluto, otra cosa que una manera de ser hombre. La tradición estúpida que coloca el arte en no se sabe qué región exenta y extravital tiene que quedar resueltamente desnucada. Solo así podrá comenzarse a hablar de arte con algún rigor y sentido y no, como es uso, hacer de lo estético una behetría de mar a mar. En el hecho de ser pintor desemboca la vida entera de un hombre y, por tanto, la de toda su época. Y todo ello vive en cada pincelada y tiene que ser resucitado, visto en actividad, ejecutándose, funcionando. En suma, ver bien un cuadro es verlo haciéndose, en un perpetuo estarse haciendo, dotarlo de reviviscencia actualizándonos la biografía del autor. Solo así llegamos a la auténtica realidad del cuadro (1).

Aun sin las razones de trastierra que me han llevado a mí a caer en la cuenta de la importancia que tiene para entender un cuadro precisar cómo el pintor tomaba su oficio, debieron los historiadores del arte tropezar pragmáticamente con ello. Eximio ejemplo es el caso de los tres grandes pintores españoles —Velázquez, Zurbarán,

---

(1) Conste, pues, que si del pigmento vamos hasta la biografía, no lo hacemos como saliendo a algo que es externo a aquel y representa, cuando más, un complemento, sino, al revés, encontramos la biografía escorzada en el pigmento y es este quien nos la propone en estado de máxima condensación. Porque es él la huella inmortal de toda una vida muerta. En cada pincelada, ciertamente, actúa solo la porción de vida transcurrida hasta la fecha en que el pintor la dio, pero cuáles sean los caracteres básicos de esa porción de vida solo se nos hacen patentes contemplando la trayectoria íntegra de su existencia. Ya veremos cómo en Velázquez llega esto a paradójico extremo, de suerte que *lo más esencial de su intención artística no aparece claro en ninguno de sus cuadros, sino en la totalidad de su obra combinada con lo demás de su vida.* Tanto es así que, anticipando una de las tesis principales y más espeluznantes de este libro, afirmo que no hay medio de esclarecer suficientemente quién era Velázquez y qué se proponía en su obra si no se tiene muy en cuenta *lo que dejó de pintar.*

Alonso Cano— pertenecientes, por cierto, a la misma generación. ¿Cómo han podido los historiadores del arte aclararse la obra de estos tres pintores sin reparar en la influencia, tan manifiesta en ella, del modo diverso como tomaron su oficio? Tal vez en otros casos no brincan con tanta agilidad a la vista ese influjo y esa diferencia, pero frente a la tríada de maestros se ve uno atropellado por ambos hechos. Los tres son hombres del mismo tiempo, de la misma nación, educados en la misma ciudad, amigos desde la adolescencia —sin embargo, la distancia en la manera de tomar su oficio es entre ellos enorme, y para los efectos en la diferencia de sus estilos, decisiva. En las páginas siguientes habremos de presentar esta diferencia. Pero no solo hay cambios de estilo y bajo ellos, como realidad más honda, modos particulares de tomar el hombre su oficio de pintor, sino que aún hay un estrato más profundo de cambios en el arte.

Sería incurrir en repeticiones anticipar aquí lo que sobre ello hay que decir, pero era, a la vez, conveniente aludir desde luego a ese concreto caso para obviar la deplorable tendencia surgida ya seguramente en el indócil lector a suponer —el lector español, de temple bronco y espantadizo, suele más que leer contraleer y su indocilidad le impide, a veces, enterarse de lo negro que se le pone delante— a suponer que cuanto va dicho en esta introducción son «vagas teorías» a que no corresponde realidad.

Claro es que si se muestra recalcitrante siempre cabe desafiarle, a él o a quien sea, a que explique una pincelada cualquiera de Velázquez sin hacer intervenir en ella la biografía entera del pintor —la cual implica toda la historia de su tiempo— y con intervención sustantiva y directa, no meramente oblicua y adyacente, eligiendo para ello no una pincelada sobresaliente, que desde luego anuncie su riqueza significativa, sino una de las más míseras e inanes, por ejemplo, cualquiera de las que componen el fondo puesto a sus *Pablillos de Valladolid*. Se trata de una serie de pigmentos que no pretenden representar objeto alguno ni real ni imaginario, ni preciso ni difuso. Lo que nos ponen delante no es cosa ninguna, ni es siquiera un elemento. Aquello no es tierra, no es agua, no es aire. En la intención con que el autor dio estas pinceladas nos es, desde luego, palmario que se proponen desterrar de nuestra vista toda alusión a figura o forma cualesquiera, vaciar nuestra atención de cuanto no sea el cuerpo del truhán. A este fin embadurna el lienzo con una materia homogénea e informe, en que nada atrae ni distrae, y además emplea para ello un color pardusco que no es color de nada, un color inventado *ad hoc* en el taller para servir exclusivamente una finalidad de técnica

pictórica: destacar la figura de Pablillos y de ella su volumen o corporeidad —valor plástico este último que pronto desaparecerá de sus cuadros. Aun sin demorarnos en ello, reparemos ya aquí en lo poco que nos sirve calificar la pintura de Velázquez como realismo. Pues aun admitiendo por un momento que esta apelación valga para el modo de estar pintado el personaje, no vale para el cuadro, porque el cuadro no es solo la figura, sino también el fondo, y este fondo no solo no es realista, sino que ni siquiera es irrealista, sino franca y violentamente des-realista, ya que busca anular en torno toda remembranza de objeto. Velázquez ha querido aquí crear la nada en torno a Pablillos rodeándole de una invención arbitraria que es un mero experimento de taller.

Ahora bien, cincuenta años antes un lienzo así no hubiera sido considerado por nadie como un cuadro, sino como una pintura en gestación, inapta aun para salir del obrador. Este cuerpo flotando en el vacío, como un negro aerostato, solo podía ser un feto de cuadro. La claridad, pues, que este primerísimo sentido de la pincelada nos ofrecía se nos niebla gravemente. Porque ahora resulta que ni siquiera sabemos si es la pincelada de un cuadro o la de un boceto, con lo cual sale del lienzo disparado contra nosotros, como un chorro a presión, todo este rosario de ineludibles cuestiones:

1.ª Un lienzo en este estado ¿es para Velázquez un cuadro? A esto podemos contestar, desde luego, sin más que echar una ojeada instantánea sobre toda su obra, diciendo que casi todos los cuadros de Velázquez son, en una u otra medida, por una u otra razón, lo que pocos años antes todo el mundo hubiera llamado «cuadro sin acabar».

2.ª ¿Qué ha tenido que pasar en la evolución interna de la pintura para que un pintor pinte formalmente «cuadros sin acabar»?

3.ª Cualesquiera fueran las causas en virtud de las cuales la evolución hubiera *debido ser* tal, habría resultado imposible si una parte del público no hubiera llegado al punto, en su educación artística, de poder *ver* como cuadro completo un «cuadro sin acabar». Por tanto, ¿qué ha pasado en la evolución externa —social, colectiva— de la pintura para que esto fuese posible? Nótese la enormidad que ello representa. Como todas las artes, la pintura empieza produciendo obras que gusten al público. Es el pintor quien busca al contemplador y a él se adapta. El cuadro es pintado para seres humanos gobernados por exigencias e intereses humanos y he aquí que, de pronto, la pintura se vuelve del revés, da la espalda al público y produce obras que, en notable proporción, solo tienen sentido

desde el punto de vista técnico del pintor: son experimentos de taller. Ello significa que una parte decisiva del público está dispuesta a que se cambien las tornas y ser ella quien se adapte a las predilecciones del pintor como técnico. Sin percibir lo escandaloso y enigmático del hecho, llamóse muchas veces a Velázquez en el siglo pasado —sobre todo por ingleses y franceses— «el pintor para los pintores». Este arte de Juan Palomo, esta pintura para pintores no es demasiado extraña en un tiempo como el nuestro que tiene también una física para los físicos, hermética para los demás mortales, un derecho para los juristas (Kelsen), una política para los políticos (revolucionarios profesionales), pero no se sabe cómo y en qué sentido pudo darse hacia 1640.

4.ª Cambio tan radical no puede nivelarse considerándolo solo como un nuevo estilo. Supone, más bien, que ha cambiado lo que se entiende por pintura, que esta ocupación —crearla o gozarla— tiene un papel y una función en la economía general de la vida distinta de la que en las generaciones anteriores había tenido. Es un error fundamental creer que las variaciones en la historia de un arte se reducen a variaciones de estilo, cuando en muchos casos se trata de que se ha modificado el sentido mismo de ese arte, lo que la humanidad cree estar haciendo cuando lo ejercita, la finalidad a que responde en el organismo de la existencia. La identidad de nombre —poesía, pintura, música— que aplicamos a producciones de todos los tiempos ha ocultado estos cambios sustantivos sin aclarar los cuales es vano querer, en serio, «hablar de literatura, de pintura, de música». La poesía en Homero, en Lope de Vega, en Verlaine no es diferente solo por la diferencia de los estilos, sino que «hacer poesía» significa una ocupación distinta en cada uno de ellos. Parejamente la pintura en la Cueva de Altamira, en Giotto, en Velázquez, aún más que como estilo, se diferencia como función viviente. El pintor de Altamira al pintar está practicando magia, Giotto está rezando *al fresco*, Velázquez pinta pintura como tal. Por cierto que de los tres modos de ponerse a pintar el más extraño, el más difícil de entender es este último (1). Sostengo que, sin aspavientos revolucionarios —Velázquez es el gran señor incompatible con todo aspaviento—, en él la pintura sufre el cambio más radical que había experimentado desde su iniciación en Giotto. Ya veremos en qué consiste.

Es evidente que cambios de este porte no son hecho doméstico

(1) Sobre este punto, cuya importancia no es fácil exagerar y que implica la «historización radical» de todos los conceptos que al hombre se refieren, véase algo en *Ideas y creencias* y en el artículo «Apuntes sobre el Pensamiento: su teurgia y su demiurgia» (*Obras Completas*, vol. V.) Fue

del arte, originado solo o principalmente en su evolución interna o en su evolución externa (social), sino que, tratándose de una variación en el puesto y papel que a un arte atañe en la esfera toda de la vida, pertenecen a la evolución integral de esta. Trascienden, pues, de la historia del arte y nos consignan a la historia entera, la única que es verdaderamente historia (1).

---

un gran avance cuando, en vez de representarse la historia del arte como una línea de recta continuidad, Riegl y Schmarsow, Wölflin y Wörringer vieron en ella una línea zigzagueante, cada uno de cuyos cambios de dirección significa el comienzo de una nueva intención de arte o «querer artístico» *(Kunstwollen)*.

Con ello se evita considerar las variaciones del arte como mudanzas progresivas o regresivas de una misma técnica puesta al servicio de un mismo y único propósito estético. Al reconocer «intenciones de arte» diferentes que brotan aquí y allá a lo largo del tiempo, se advierte que no hay una sola técnica y en ella los grados diversos de perfección, sino varias técnicas diferentes, evocada cada una por determinado propósito artístico. Esta fértil idea, que haciendo de la historia del arte una rigorosa morfología la ha mejorado y precisado sobremanera, no transciende, sin embargo, el círculo de las variaciones de estilo. La morfología, en efecto, se limita a describir con gran precisión las formas típicas del arte filiándolas en estilos, como hace en botánica o zoología la taxonomía. De estas ciencias naturales procede el método morfológico. Parte, pues, de las formas artísticas tal y como están patentes en la obra, compara unas con otras, define especies y géneros y seria cronológicamente los tipos estilísticos. Pero todo esto indica que ve las formas desde fuera, no entra en su génesis y no explica por qué han surgido. Viene a ser, a lo sumo, una cinemática histórica del arte, imprescindible como instrumento para su efectiva historia, pero que, por lo mismo, se queda a sus puertas. De aquí que la idea de los diferentes *Kunstwollen* no sospeche siquiera el tema a que en estos párrafos del texto me refiero, los cuales invitan a hacerse cuestión de las variaciones funcionales del arte, es decir, no *cómo* se pintan, no si se pintan estas formas o las otras, sino *para qué* pinta el hombre en cada época, cuál es el papel que la faena de pintar tiene en el sistema de finalidades que es la vida humana en cada generación.

Solo una vez aclarado el *para qué* se pinta en tal siglo entendemos un tanto *por qué* se pintó de tal determinada manera. Esto no es ya mera descripción, sino explicación. No se miran ya las formas desde fuera de ellas, sino, al revés, partiendo de su aspecto, que es su externidad, se entra dentro de ellas reconstruyendo su génesis, asistiendo a su concepción y nacimiento; en suma, comprendiéndolas en su intimidad.

(1) En *Ideas para una historia de la filosofía* (O. C., VI), hago ver que lo hasta ahora llamado «Historia de la Filosofía» ni es tal historia ni lo es de la realidad «Filosofía», porque, propiamente hablando, solo hay, solo puede haber «Historia de Hombres». Lo propio había de decir de la «Historia del Arte», de la «Historia de la Literatura», que solo serán auténticamente historia en la medida en que escorcen la historia entera de vidas humanas, personales y colectivas.

Cuando al hablar, un momento hace, de que cada pintor toma su oficio de una cierta manera, hacía yo notar que esta expresión puede entenderse en dos sentidos —uno trivial, en que oficio vale como estilo; otro más penetrante, en que lo que toma el artista a su modo es el oficio en cuanto oficio—, dejé para este lugar una tercera potencia de significación que esas palabras pueden tener. En efecto, si la pintura varía, no como mera variación de estilo, sino nada menos que como función de la vida humana, claro es que con ello se modifica radicalmente el rango, carácter e inspiración del oficio.

5.ª Porque todos los números antecedentes convergen para imponernos esta pregunta: si en Velázquez la pintura cambia no solo de estilo, sino de sentido humano y se vuelve «pintura para pintores», ¿cómo entiende y toma su oficio? ¿Cómo siente él su profesión? ¿Cómo recibe el público ese modo de «ser pintor»? Porque, ya lo he dicho, sin ciertos grupos que aceptasen la innovación Velázquez no existiría, pero es incuestionable que la mayor parte del público se resistía a tolerar un pintor de «cuadros sin acabar». No es solo el viejo y envidioso Carducho quien alude a ese hecho escandaloso en casi todas las páginas de su libro, sino que entera la vida de Velázquez transcurre envuelta en un equívoco comportamiento de su contorno social. Yo no tengo culpa de que esto no sea notorio ni se haya dicho nunca; pero, como veremos, salta a la vista, se entiende, de quien no sea ciego. Mas si esto es así, necesitamos rectificar la idea que habitualmente se tiene de quién fue el hombre Velázquez, de lo que fue su vida y de lo que es su obra. Es sólito y muy atinado caracterizar esta por el reposo y la impasibilidad que manifiesta y nos consiente degustar. Como, por otra parte, en la vida de Velázquez no hay ninguna escena melodramática, ni hirió a ningún convecino o acaso a su mujer —cosa que hizo Alonso Cano—, ni le vemos andar a la greña con nadie ni hacer el menor aspaviento, se resolvió que en sus cuadros no había más que reposo o impasibilidad, no había, pues, lucha, fiereza y heroísmo. No suele estar pronta la pupila más que para heroísmos que aun siendo efectivos lo son con instrumentación retórica. Se es de ordinario ciego para el heroísmo que se oculta y recata a sí propio, mudo, sordo y sin perfil, pero tanto más terco, resuelto y permanente. Todo esto trajo consigo que los historiadores del arte acallasen una sensación punzante y desazonadora que, por fuerza, les había llegado siempre de los cuadros velazquinos o más bien de tras ellos. Sin duda nos ofrecen reposo, impasibilidad tan resueltamente que por ello a muchos parece la obra de Velázquez

«vulgar» y que «no dice nada». Son gentes las cuales necesitan que el pintor las halague o que finja siquiera preocuparse tanto de ellas que empiece a puñetazos con ellas o, por lo menos, que ejecute un número de circo descoyuntándose en su presencia, como hace el buen Greco. Pero tras ese reposo e impasibilidad, los historiadores del arte, hombres por fuerza sensibles a estas cosas, tuvieron que tropezar con un *hinterland* de fisonomía muy distinta, adusto, duro, implacable e infinitamente desdeñoso y distante, como no trasparece, que yo sepa, en ningún otro pintor de toda la historia del arte. Se comprende que aquella casta de contempladores no perciba esto, porque son gente petulante, como lo es siempre el irresponsable, y a lo que menos están preparados es a que un cuadro sople sobre ellos bocanadas de desdén. Los historiadores del arte han visto esto, han tenido que verlo siempre, pero no han sabido qué hacer con ello. Les parecía contradictorio del reposo, tranquilidad, impasibilidad patentes en este arte, sin caer en cuenta de que esas cualidades no son regaladas, antes bien, son un resultado, logros a que el artista llega merced a enérgicos esfuerzos que son, por lo mismo, de signo contrario a lo conseguido con ellos y resultante. Los ingredientes con que está hecha una cosa son siempre y por fuerza de distinto cariz que el compuesto en el cual desaparecen actuando a retaguardia. El reposo de Velázquez está logrado y sostenido a pulso, merced a una constante tensión, digamos más, a un *combate sin pausa contra todo su siglo*. Esta dureza que hay en los cuadros de Velázquez tras su reposo incomparablemente cómodo es la dureza de un bíceps contraído y la fiera disciplina de un combatiente en la brecha, resuelto a no ceder un paso ni pactar en lo más mínimo. Y todo ello sin ninguna gesticulación, sin permitirse retórica de beligerante, sin anunciar en los periódicos que va a luchar, que ya está luchando, que continúa luchando, haciéndolo simplemente día tras día. No hay vida de hombre eminente a quien le hayan pasado menos cosas que la de Velázquez, de aspecto más vacío y nulo. Sin embargo, esa vida como hueca está toda ella llena de lucha en cuanto a su arte se refiere. De aquí que sea una de las vidas más enigmáticas, difíciles de entender con que puede tropezarse. Hay que entrar en ella, por lo mismo, máximamente alerta, dispuesto a no fiarse uno ni de su propia sombra, seguro de que este señor tan displicente, genio de la reticencia, no va a orientarnos lo más mínimo sobre su arcano destino, sino que quedamos atenidos tan solo a nuestra capacidad de detectivismo, auxiliado por algún método claro que nos impida perdernos en el laberinto que es siempre una existencia humana.

Véase cómo nuestra atención, sin más que oprimir levemente el pigmento, ha recibido de este un borbotón de vivacísimas cuestiones. Tras de la mancha que yace inerte en el lienzo, entregada a su quietud y estupidez de mineral, se incorpora, tenso y vibrando, todo un organismo de anhelos y renuncias, de ataques y defensas, de influjos positivos y negativos, de creencias y de dudas —todo Velázquez, en fin, viviendo íntegramente en ese instante mientras sus dedos se agitan sobre la paleta preparando la pincelada. Esos dedos de pintor —dice Bellini, escritor italiano de aquel siglo— son *dita pensosa*, dedos meditabundos, llenos de preocupaciones, donde se condensa toda la electricidad de una existencia, como en la borna de la dínamo cuando el chispazo va a fulgurar. Y eso, todo eso, es lo que necesitamos resucitar, verlo de nuevo funcionando, operante, aconteciendo para poder presumir de que hemos visto, en verdad, la pincelada.

Aunque lo dicho es solo una esquemática selección entre muchos otros temas que sería forzoso suscitar, ejecutada con la finalidad exclusiva de abrir brecha en el hermetismo de algún díscolo lector, puede servir como ejemplo del método que en este libro se sigue. En ese ejemplo cabe comprobar, paso por paso, que no se trata de cuestiones añadidas por mí al hecho que es el pigmento, traídas a colación en virtud de extrínsecas reflexiones, sino que todas ellas provienen de él, están dentro de él y él nos las impone. Al hacérsenos equívoca, problemática aquella pincelada nos transfiere a una esfera más amplia que parece prometernos la clave del enigma. Esta esfera más amplia es la obra entera de Velázquez contemplada bajo el ángulo preciso de si es en ella o no frecuente el «cuadro sin acabar». Mas la respuesta afirmativa no hace sino convertir esa esfera toda en un nuevo problema: cómo es posible hacia 1630 una pintura que pinta cuadros sin acabar. Y como entrevemos ya en una primera ojeada que esa pintura fue posible, *pero no era un hecho normal y cómodamente asentado en los usos del tiempo*, no tenemos más remedio que desembocar en el problematismo integral de la vida de Velázquez, la cual no pudo ser una vida normal ni cómoda, cualesquiera sean las apariencias y la figura tradicional que se le atribuyan.

Se trata, pues, de una trayectoria en que cada paso nos obliga a dar el siguiente con dialéctica necesidad. Esta dialéctica no es de conceptos, sino real; no es del *logos*, sino de la cosa misma. Es la dialéctica del hilo al tirar del cual sacamos el ovillo. Nosotros queríamos la hoja, solo la hoja, pero resulta que la hoja no termina en sí misma, sino que prosigue en el pedúnculo. Tenemos que llevarnos también

el pedúnculo. Pero este continúa en la rama que emerge de un tronco sostenido por ocultas raíces. Si queremos, de verdad, llevarnos la hoja, tenemos que arramblar con el árbol entero después de desenterrar su raigambre. Es el destino ineluctable de todo lo que es esencialmente parte de un todo: aquella solo es lo que es refiriéndola a este. Lo cual demuestra que si un cuadro es algo más que la materia textil del lienzo y la madera del marco y la química de los colores, vale como verdad literal lo arriba dicho: que un cuadro es el fragmento de la vida de un hombre y no es otra cosa.

Tomándolo así, por tanto, en su más auténtica realidad, conseguimos la reviviscencia del cuadro que es la forma óptima —y, en consecuencia, ejemplar— de su contemplación. No pretendo podar a nadie el albedrío para que no mire los cuadros según le venga en gana; pero conste que cualquiera otra manera distinta de aquella es secundaria y deficiente.

Inevitablemente, el «beato del arte» clamará que delante del cuadro no le interesa nada su historia ni la del autor, sino la contemplación puramente estética, porque «los valores artísticos son eternos». Esta es la beatería. Hoy, más que nunca, se ha dado en ornar con el epíteto de eternas las cosas más diversas, hasta el punto de que lo eterno se ha puesto a perra gorda el ciento. Frente a este abismo, que no es sino frivolidad a lo divino, conviene hacer constar que en el hombre en cuanto hombre no hay nada eterno, sino que todo es en él transitorio, corruptible, cosa que llega un día y otro día se va, cuna en vuelo a sepultura. No hay una «belleza eterna» ni una «eterna verdad». El hombre es lo contrario de todo eso, porque es esencialmente un menesteroso —el menesteroso de eternidad. De la eternidad tenemos solo el muñón. El que carece de eternidad tiene que contentarse con transcurrir, y esa faena de transcurrir es lo que hace el tiempo. Mas el tiempo efectivo no es el de los astros, que es un tiempo mineralizado, abstracto, irreal y que, por eso, porque es irreal, se da el lujo fácil de no acabar nunca. Ese tiempo que fabrican los relojes solo existe si alguien lo cuenta y lo mide. El tiempo verdadero, en cambio, es el que absolutamente se consume y se acaba, el que consiste de suyo en horas contadas, en suma, el tiempo viviente cuyo nombre propio es «historia». La razón de este nombre está en que todo hombre al vivir su tiempo se encuentra en él con vestigios de otro que no es el suyo, tiempo vivido por otros hombres y ya consumido que, por eso, se llama «pasado». Esto proporciona a la existencia humana el extraño carácter de que no empieza, sin más, cuando en efecto empieza, sino que «viene de antes». Para que no lo

dude, para que no lo olvide, dondequiera que ponga los ojos ve alzarse, como una espectral ruina amonestadora, el fantasma del pasado.

De manera formal no cabe, pues, contraponer una contemplación puramente estética a una contemplación histórica del arte. El que cree practicar aquella hace, sin advertirlo, uso de esta, salvo que se contenta con la cantidad de historia que buenamente tiene en la cabeza. Inexorablemente, una vez que despertó en el hombre el sentido histórico, toda contemplación lleva consigo la óptica histórica: el objeto del pasado se ve como tal, localizado en su efectiva lontananza. Viceversa, la visión histórica del arte es siempre también estética, y aún habría que decirse que en cierto modo implica toda una serie de «vistas» estéticas de la obra, todas las que corresponden a los diferentes estados por que ha pasado. Precisamente es este uno de los enriquecimientos que trae consigo provocar la reviviscencia de los cuadros.

El tesoro del pasado artístico europeo, sobre todo sus más famosas obras, a fuerza de constarnos se nos ha transformado en un desván de muebles caseros; nos hemos habituado a ellos, y embotándose nuestra percepción resulta que no *nos son*. Mas si conseguimos verlas en su *statu nascendi* las renovamos y nos aparecen con la energía intacta que sus gracias tuvieron a la hora de estremecerse. Velázquez es ejemplo extremo de esto, porque combinada nuestra habituación a sus lienzos con ciertas condiciones de su estilo que analizaremos más adelante, no se puede negar que, al primer pronto, nos parecen hoy ensordecidas, sosas y como *aburguesadas*, cuando fueron en su nacimiento lo contrario: formidables novedades, inauguraciones, conquistas inquietantes, sorpresas y audacias. Tal vez fueron además algunas cosas que solo Velázquez vio en ellas.

DE LA ESPAÑA ALUCINANTE Y ALUCINADA EN TIEMPO DE VELÁZQUEZ

DE LAS CARTAS DE ALGUNOS PP. DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS (1634-1648) (1)

En Madrid un Crucifijo que estaba en el convento de San Jerónimo ha sudado sangre veintinueve horas; y llevaron al Rey un lienzo empapado en ella, y el Conde, el día que sucedió se recogió a sus solas, y no dio audiencia a nadie. Jes., abril, 1634, I, pág. 32.

1.º Que como la sentencia de la Inquisición, en que manda quemar los libelos, salió tan de repente, y luego aquel día de San Pedro se ejecutó, e iban los papeles en una arca, todos pensaban que eran huesos de algún judío, y así todos por las calles decían: ¡mueran los perros! ¡al fuego judíos! ¡crujan los huesos de los pérfidos! ¡viva la fe de Jesucristo! y otros dichos semejantes.

2.º Las calles fueron la red de San Luis, la puerta del Sol, la calle Mayor, puerta de Guadalajara, Platerías, plaza de la villa o de San Salvador.

3.º El verdugo quería echar de una vez el arca y los papeles al fuego; mandáronle que los fuese sacando poco a poco y echarlos a quemar. En un punto subían hechos cenizas por el aire; y les acometían los aviones y vencejos; y como estaban quemados, se le deshacían en el aire. Gustó mucho la gente de verlos, y decían que los animales se hacían fiesta por la quema de los libelos. He aquí lo que falta en las otras relaciones: procure V. R. hacerme favor de despachar esos papeles, y avíseme del *Convento Hispalense*, y remítamelo como tengo ya suplicado. — Cartas de algunos PP. de la Compañía de Jesús. — Julio-1-1634-I, 73.

(1) *Memorial histórico español.* Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia.

— Va el entremés. Ayer Viernes 26 de Mayo ahorcaron aquí dos insignes ladrones. Llevaron en su compañía otros dos cómplices en el hurto grande que aquí hicieron; pero fueron cofrades de disciplina y de diez años de galeras, porque no entraron a la parte de una muerte que los ahorcados hicieron, a fin de no ser descubiertos del que mataron que sabía su delito. Estos dos ahorcados fueron repartidos; el uno a los PP. Carmelitas descalzos, el otro a la Compañía; aquel cobarde, este alentado: con ambos se trabajó gloriosamente. Pero vamos al caso.

El ahijado de los PP. Carmelitas se llamaba Pedro; el carmelita que le ayudaba Fray Cirilo. Llevaba un compañero, muy buena cosa, que hasta llegar a la horca guardó un singular silencio y admirable modestia. Iba al lado del jumento que llevaba a Pedro, cuando estando cerca de la horca *irruit spiritus in eum*, no el de su patriarca Elías, sino el de David, bailando ante el arca de Dios, y poniéndose enfrente del ahorcado delante del jumento, prorrumpió en estas palabras bailando y dando saltos de placer: Pedro mío, ¡alegría! ¡alegría! ¡que te llegó la libertad! ¡Alegría! fiesta, ¡Pedro mío, que presto te verás con Dios! ¡alegría! ¡alegría!

Llegó el dicho Pedro al pie de la horca no tan alegre y alentado como eso, y bajando de su jumento, dijo: «Señor denme un poco de vino para cobrar aliento para este paso.» Trajéronle un buen jarro de vino tinto, tomóle; vio el vino tinto, de que no era amigo y dijo: «¡Jesús vino tinto! ¡Jesús! ¡quítenlo allá!» y luego volvióse a su Crucifijo y dijo: «Cristo mío ayudadme en este paso, ayudadme»! A esta sazón salió el compañero del padre carmelita y dijo: «Padre Fray Cirilo reconcilie a este hombre que dijo: ¡Jesús! al vino tinto.» Esto se oyó y dicen que añadió: «por lo que sintió interiormente de impaciencia contra el vino tinto». Trajeron un cuartillo del blanco de Alaejos y soplando la espuma, que dijo era mal sana, se coló todo el cuartillo. Luego le subió el verdugo, y le dijo: «Sube amigo Pedro; que has de predicar aquí como un apóstol» y dicen que cuando estuvo arriba comenzó a predicar y antes de acabar el sermón espiró en un punto arrojado de la horca por el verdugo. — Jes., Mayo-27-1634-I-54-55.

—Yo llegué de mi jornada anoche y las nuevas que he hallado son las siguientes. En la primera soy testigo de parte del caso, que es bien particular. Llegó aquí una compañía de comediantes, autor Roque, en la cual el primer papel era Jacinto Varela, que fue siendo muchacho, discípulo de artes del P. Pedro Pimentel, y cuando hu-

bimos de partir, por no hallar mulas, nos prestó un rocín suyo en que fue y vino el P. Juan Martínez, de quien fui yo por compañero. Este rocín había estado todo el camino mansísimo, por ser como una oveja, y el día que partimos de Villagarcía caminando entre Toro y la Bóveda, se comenzó a alborotar, corriendo a una y otra parte, acometiendo a mi mula y haciendo tales extremos, que fue mucho no despeñarse a sí y al P. Maestro, el cual venía en él reventando y sudando; y se le ofreció acaso que a Jacinto Varela, dueño del rocín, le habíamos de hallar muerto. No hizo caso de esta aprensión hasta que llegando a Salamanca, nos recibieron con decirnos que el mismo día, a la misma hora, el dicho Jacinto se cayó muerto de repente en el tablado, acabando de representar una relación que había durado un cuarto de hora, delante de su mujer, a quien la hacía, y no le faltaban sino tres versos cuando de repente cayó. Iba con tanta bizarría en su dicho, que pensó el auditorio era desmayo pedido del papel, y esperaban que se levantase para victorearle; pero un médico dijo que había caído muerto. Llegaron a él y le hallaron difunto. — Jes., Set. 7 1634-I-..92-93.

— De Salamanca escribe el P. Mendo un caso lastimoso que allí ha sucedido. Un estudiante valenciano sobre yo no sé que reyerta había tenido con D. Bartolomé de Porras, natural de Sevilla, fue a su casa a obligarle a que riñese con él. No quiso D. Bartolomé y excusóse diciendo no tenía espada. Fue el valenciano y le trajo espada, y en la misma casa desenvainaron, y a las primeras idas le dio D. Bartolomé al provocante una estocada que le partió la lengua y llegó a la garganta. Huyó D. Bartolomé y está el herido de peligro, el cual estando el juez tomándole confesión, envió de secreto a un criado que avisase a don Bartolomé hiciese su hato y se pusiese en cobro, porque iba allá la justicia.—Jes., Dic. 11-1634-.-pág. 114-15.

De Madrid me escribe un hermano grandes cosas de las fiestas de cañas y toros que se hicieron en el palacio del Buen Retiro. Entró en ellas S. M. y con eso ya se ve que serían lucidas. Había el duque de Berganza enviado al Rey un león ferocísimo; quisieron probarle en estas fiestas, y trayendo el toro más bravo de cuantos pudieron hallar, los pusieron a ambos en la plaza. El león se estuvo quedo, y llegando a arremeterle el toro a él, como si no hiciera nada, de una manotada le abrió por medio, y dejándole muerto dio una vuelta muy despacio por toda la plaza y luego volvió al toro y le lamió

las heridas y se estuvo junto a él hasta que el leonero le llevó. Dicen que fue fiesta muy de ver.—Jes., Dic. 24-1634-I-p. 119.

El Duque, Conde y Almirante corrieron parejas, y como son pesados, la gente les daba voces que picasen. Todo lo hicieron bien y con grande lucimiento.—Jes., I-124-Enero-23-1635.

La Reina envió la semana pasada a Santiago de Galicia un muy rico presente que valdría más de 100.000 ducados para que Dios por intercesión del santo componga estos reinos. También el Príncipe, o por mejor decir la Condesa de Olivares, ha hecho unas cuarenta horas en San Gil. Todo es máquina de guerra y más guerra. Madrid a Julio de 1635. Jerónimo de Cepeda. Al Padre Rafael Pereyra, de la Compañía.—Jes., I-214-Julio-16-1635.

—Ayer, día de S. Andrés, yendo a sermón a su parroquia, me dijo un religioso, viendo al oficial mayor de la justicia, que es de esta parroquia: «Véle V. P., pues viene de Avila de justiciar y degollar un hidalgo.»

Fue el caso, que este hidalgo era de Piedrahita, donde estaba endevotado con una monja de un convento que allí hay, ambos viejos, y ella tan rematada por él, que una noche se salió del convento sin saberlo él y fue a su casa. Afligióse el viejo de verla; ella le dijo: «Buen ánimo que yo no he de volver a mi celda, vámonos por ese mundo.» «Vamos», dijo el buen viejo; recogió aquella noche el dinero que pudo y con una jumenta sola, en que iba la buena señora de honor, y el galán a pie, pudo llegar camino de Portugal hasta Ciudad-Rodrigo. Allí los alcanzó la justicia de Avila (cuya jurisdicción es Piedrahita); prendiéronlos; ella volvió a su casa donde morirá encerrada o emparedada; él fue llevado a Avila, donde este día fue degollado, como lo será en Zamora presto, por la misma causa y delito, un caballero que ha más de dos años que anda su causa y se defiende, pero también morirá degollado.—Jes., Dic. 2-1635-I-p. 341.

El Martes Santo en el monasterio de San Jerónimo, se trabaron de palabras C. Pompeyo de Tarsis y D. Pedro de Porras sobre los asientos en el sermón. Salieron desafiados mano a mano a la calle del Real Retiro. D. Pedro hirió a su adversario en la boca y carrillo, pero acudieron personas que los pusieron en paz. D. Pedro tomó su

rocín y su criado se fue; al herido lo llevaron a su casa a curar. Con este motivo vuelven a pensar más que nunca en la pragmática de los desafíos.—Jes., Abril 7-1637-II-p. 82.

Pax Christi, &c. La víspera de la Santísima Trinidad, estando S. M. en vísperas en la capilla entró el gentilhombre de la boca D. Luis Luján un poco antes de acabarse la función, y con la locura suya ordinaria (aunque tiene muchos lucidos intervalos), se fue corriendo hasta la grada del altar, adonde estaba el Nuncio echando la bendición, hincóse de rodillas, y dellas fuese arrastrando hasta la cortina y a los pies de S. M., y dijo allí delante de todos que había gran traición y que el conde quería matar a S. M. y al de Hijar. Turbó a todos; quisieron sacarle los capitanes de la guardia: ni quiso darse a ellos ni menos a los alcaldillos, como él dijo, sino al embajador de Alemania, porque como confusamente había oído hablar de traición contra S. M. y oyó que a él le nombraban, era darse por de ella, hasta que reconociendo la flaqueza del sujeto, se aprovecharon de su locura, y así el embajador lo llevó en su coche y puso en casa del dicho caballero, a quien otras veces había dado, le dieron esta vez bebida para que durmiese, y fue tal el sueño que nunca más despertó, y como el Conde está tan bien acepto, no hay quien le disuada al pueblo que le mató con esta bebida, porque dijo esto contra él; más la verdad es lo dicho.—Jes., II-p. 137-Junio-22-1637.

Por que coincide con esto añado lo que pasó el día del Corpus en la procesión a poca distancia de la plaza de Santa María, de donde sale. Salió de entre la demás gente un labrador y rompiendo por todos y por la guardia dijo: «¡Atrás, por la muerte vengo!» Llegó a los pies de S. M. y hincando de rodillas dijo que desde el rey Bamba hasta ahora no había habido peor gobierno, ni estado peor el Reino. Mire V. M., añadió, lo que se hace, que le espera cerca la muerte.» Asustóse S. M., y estando cerca el Duque de Pastrana (que nos contó esto) le dio con la vela en la cabeza, y quiso la guardia pasar adelante, si bien el Rey dijo que le dejasen y se fue. Y consultando el Consejo de Castilla si le prenderían, resolvieron que no porque haber dicho D. M. «dejadle», fue librarle de toda molestia. No obstante se ha mentido que le prendieron, que le dieron mil tormentos y que murió de ellos, y lo contaban y juntaban con D. Luis Luján, que como he dicho no hay para qué.

Guarde Dios V. R. como yo deseo. Madrid y Junio 22 de 1637.

Cristobal Perez = Al P. Rafael Pereyra, de la Compañía de Jesús en Sevilla.—Jes., II-p. 137-Junio-22-1637.

Estos días han sucedido dos casos particulares. El uno que entre la una y dos de la noche fueron 20 enmascarados en casa de la nevera, que vive en la última casa del pueblo, y cercando los 14 la casa, entraron por los corrales de los pozos seis o siete de buen pelo con sus máscaras y bien armados con pistolas. Toparon dos mozos, a los cuales maniataron fuertemente; preguntáronles qué gente estaba con su señora y respondieron que ella sola con sus hijos y criados, que por ventura esto fue no poca ocasión que llevasen su hecho hasta el fin. Con tanto uno se quedó en guardia de los mozos, y los otros fueron a romper la puerta por donde se entraba por la parte de los pozos a su casa. Al ruido despertó la señora y dijo a una criada: «mira qué ruido es ese de la puerta»; respondió: «Señora, es el aire.» «No puede ser tanto ruido, dijo el ama, del aire; levántate y míralo.» Fue la criada y vio como cinco o seis hombres rompían la puerta. Díjolo a su ama, y ella se puso un faldellín y cobró ánimo, poniéndose en las manos de Dios. Rota la puerta, subieron donde ella estaba y poniéndole cinco pistolas a los pechos, le hizo uno de ellos un razonamiento de esta suerte: «Señora, nosotros somos gente principal, padecemos extrema necesidad, y ella nos ha obligado a hacer lo que nunca pensamos. Vuestra merced se sirva de socorrernos, porque a solo esto hemos venido.» Ella con muy buen desenfado les dijo le pesaba de que su necesidad les hubiese obligado a un medio tan ageno de gente principal; que lo que ella podía hacer era partir con ellos de lo que tenía, y lo haría de muy buena voluntad, y que advirtiesen tenía cinco hijos niños y se contentasen con eso. El de la proposición dijo: «por Dios que tiene razón, sea enhorabuena». Aprobaron los otros con tanto, pidieron las llaves y dióselas y díjoles: «allí está en aquel aposento el dinero que hay en casa (que como ahora no se vende, hay poco) si Vds. vinieran en verano pudieran hallar más». Fueron y sacaron de 2.000 reales 600. Después dijeron: «abra vuestra merced este escritorio»; abrióle y hallaron 50 doblones en una gabeta. Preguntaron por las joyas, ella respondió: «aquí están en esta arca». Quiso uno abrirla y dijo ella: «déme vuestra merced la llave, que no acertará», y saltando por encima de la cama, que estaba el cofre detrás de ella, le abrió y escondió con grande diligencia otras joyas sueltas entre la ropa blanca que tenía, y luego sacó el cofre y dijo: «hé aquí el cofre, abrióle y dijo: escojan Vds. primero, y luego escogeré yo, pues así me lo han ofrecido» y partieron

de esta suerte las joyas. Hecho esto, preguntáronle por una sortija rica de diamantes y dijo: «Señores, esa traigo yo puesta en este dedo diez años há, que debo de haber engordado y no la he podido sacar, y si no prueben Vds.» Probó uno y dijo otro: «cortarla si no quiere salir». Ella respondió, no entendiendo bien si lo habían dicho por el dedo: «eso es inhumanidad, por una cosa de tan poca importancia cortarme un dedo». A lo cual respondió el que lo había dicho: «ni digo sino la sortija». El que hizo la plática se volvió a ellos y les dijo: «Señores, esta sortija está en sagrado. V. md. se queda con ella y vive Dios que ha andado tan noblemente que me pesa de que haya sucedido esto por su casa de vuestra merced», y volviéndose a los compañeros les dijo: «aquí no hay más que hacer; vamos en casa de su madre, que está pegada con la de la Nevera.» Ella les dijo: «señores, pues Vds. me han hecho tanta merced, les quiero suplicar me hagan otra.» Dijeron que de muy buena voluntad. «Señores, mi madre es vieja y como un soplo, si Vds. pasan a su casa, ha de morir de cierto; así ruégoles logren lo que llevan sin sobresalto, que ya que me llevan lo poco que tengo y me quedo sin hacienda, no me quede también sin madre, que les aseguro, a ley de mujer honrada, que en su casa no hay un real, que poco o mucho lo que tenemos, todo lo tengo yo.» El capataz dijo: «V. md. goce su madre y nadie le dará pesadumbre, que su modo y cortesía es de suerte que aun lo que llevamos nos pesa, y si la necesidad no nos obligara se lo dejáramos. Quédese con Dios.» Con tanto se fueron por donde entraron; llevarían valor de 1.600 ducados, sin duda, confesados por la mujer al padre que la confiesa, de casa; otros dicen más, y no es. Tomo II-p. 419-421-Mayo-27-1638.

A este colegio ha venido un hereje dunquerqués con deseo de convertirse a la fé católica; ya le andamos instruyendo en la fé; y dice él que se movió a ser católico, porque estando él y su padre en la guerra peleando, vino una bala y mató a su padre. El hijo estaba tocando el pífano; vino otra bala y sin hacerle mal ninguno le llevó el pífano de entre las manos y boca; juzgó con esta dicha que le avisaba Dios se convirtiese, y así vino a que la Compañía le ayudase.—Jes., 29-Oct. 38-III-p. 80.

—Una pragmática ha salido en que se manda con graves penas a los señores que ninguno galantee en Palacio a las damas, si no fuere en público, y totalmente se les prohibe el mudar traje o hacer disfraz en orden a esto.—Jes., 16-Nov. 38-III-p. 97.

—El primer día de Pascua se había de hacer en el Retiro una comedia con grande cantidad de tramoya, en un estanque que hay de extraordinaria grandeza. Habíase de ver desde los barcos, y para esto tenían juntos mucha cantidad de ellos y de góndolas, y había enviado el duque de Medina de los Torres desde Nápoles muchas de ellas y ricos presentes para los reyes, damas y señoras y una grandiosa merienda. Empezóse la fiesta y comenzó a picar el aire y las barcas y góndolas a dar vaivenes; cobró fuerza el aire y los barcos empezaban a chocar unos con otros y la Reina a grandes voces mandó sacasen al Príncipe de aquel peligro. Hízose, asegundando las damas grandes voces, con que S. M. mandó le sacasen a tierra. Salió y también todos los demás con más priesa que habían entrado, que no fue pequeña y la fiesta se malogró. Después llegaron los correos que arriba digo, que fue acabar de desazonarlo todo.—Jes., 12-Jun. 39.-III-267-68.

—Tramoyas y comedias del Retiro se comunicaron libremente al pueblo por la generosidad de S. M., de cuya orden se dijo por carteles que todos podían ir. Hoy se vienen SS. MM. a Palacio.—Jes., 22-Jun. 39.-III-p. 270.

—Estos días estando paseándose por el Prado el conde de Oropesa y el duque de Alburquerque, emparejó con su carroza otra de damas. Serían las diez de la noche; llamó una de ellas al duque y con esto los dos se apearon y se pusieron a hablar en los estribos; fueron luego acometidos de tres; uno cayó con el de Alburquerque, y dos con el de Oropesa. El de Alburquerque derribó al suyo en tierra de una estocada, aunque no se sabe le hiriese por venir armado. Al de Oropesa le dieron una estocada por el carrillo, que atravesándole la valona y el cartón de la golilla, le hirió en el hombro; perdió su fuerza el golpe con dar en el cartón, con que las dos heridas del rostro y hombro no fueron de consideración.

El día siguiente el marqués de Almenara, de noche riñendo, le atravesaron un brazo; corre peligro de quedar manco. Todas estas cosas ocasionan la poca edad y las mujeres.—Jes., 12.-Jul. 39-III-293-94.

—Tiene Casares algunas aldeas y lugares de su jurisdicción en unos montes a tres o cuatro leguas de aquí. En uno de estos que se llama Genalguacil, vivió en tiempo del alzamiento un morisco llamado Alonso Martínez Arrebaje, rico en demasía, de muchos ganados

y de muy grandes cortijos que tuvo en Casares, grandemente adinerado y tanto que por ello le quisieron los demás alzar por su rey, aunque después los mismos moriscos le mataron por haber sido él el que hizo los conciertos y partidos. Este, antes de su muerte, había dispuesto de toda su hacienda y juntado gran suma que escondió, y que nunca se ha podido descubrir por mas codiciosos que ha habido de tan gran riqueza. Estos días se ha aparecido algún demonio a un mozo de Genalguacil en forma de Arrebaje, vestido a la manera que lo usaba, en yegua blanca a la gineta, bien dispuesto, y le ha dicho que su tesoro está en cierto charco de un valle de Almachar, un cuarto de legua del lugar dicho. Persuadiósele con notables circunstancias por muchas veces que se le apareció de algunas de las cuales hay testigos que le oyeron hablarle, aunque no le vieron. Díjole que lo sacase y que después dispusiese de parte de ello en buenas obras, y que él le aparecería después y le diría algunas cosas que había de hacer. El moro vino a registrar su tesoro ante Don Pedro Aguado, corregidor de Casares, y que V. P. ha conocido asistente en Marchena. Dificultó el caso D. Pedro y fueron tantas las instancias del hombre, y con tantas y tales circunstancias, que le fué forzoso admitir el registro. Apareciósele después el Arrebaje al mozo, y dijóle que ya que había dado cuenta, fuese en buena hora la justicia, pero que la primera noche les haría una burla con una tormenta. Así acaeció, y añadió que nadie le conjurase, porque había treinta años, habiéndose aparecido a su madre del dicho mozo, le trujeron un clérigo de Sevilla, el cual le había conjurado por espacio de esos treinta años pasados, y el clérigo se lo había pagado, porque él lo había muerto en una bodega de Triana. Todo ha sido verdad como lo cuento, y la justicia está allá en sus diligencias. Trabajan algunos veinte hombres en desaguar el charco que es muy hondo, y en abrir curso al arroyo por otra parte para descubrir este misterio y saber lo cierto. Yo creo que está allí el tesoro por cosas que yo he sabido antes de ahora de secreto, pero no creo que lo han de sacar, por lo que yo también me sé de persona y en sazón que no había de mentirme.

Al fin el caso ha sido raro y con muy raras circunstancias, que no las sufre la brevedad de una carta. Presto veremos los efectos de estas diligencias. El mozo anda atarantado de asombro, y temo le cueste la vida.—Jes., 7-Sept. 39-III-330-31.

—Ahora entra una cosa bien singular que refirió el señor Conde-Duque a su confesor, y se la escribieron varias personas, y es que dejando hacia la parte donde está la laguna cerca de Salsas 2.000 hom-

bres nuestros, al tocar a embestir los nuestros en los enemigos, calando las picas y sacando las espadas, se vio con la oscuridad de la noche en las puntas de las picas y espadas, en cada una estrella o cosa que lo parecía, tan resplandeciente al parecer como las del cielo, cosa que admiró grandemente a los nuestros y los revistió un espíritu tan alentado que dicen blasonaban los soldados que si toda Francia los acometiera, no dudaran de embestirlos. Si lo fuera en una u otra pica o espada, razón natural se diera de este suceso; mas el ser en todos y en esta ocasión parece tiene mucho de misterio y que Dios quiso favorecer o con medios naturales la justicia de su causa, o con extraordinarios para alentarlos, y que fiasen más del poder divino que de las fuerzas humanas. De este suceso no hay duda fue cierto, lo demás se deja al juicio de los bien entendidos.—Jes., No. 8-1639.-III-351.

—El eminentísimo señor cardenal Borja, presidente del Supremo de Aragón, después de haber besado las manos a S. M. y dándole las buenas Pascuas, tuvo en su casa al dicho Consejo una famosa comedia, y el día siguiente les dio una famosa comida como se acostumbra; los platos calientes fueron 90, y otros tantos de principios y postres; el adorno de la mesa fue grande, púsose en ella un castillo de mazapán de costras de azúcar, labrado de filigrana de vara y media de alto, y en su concavidad y pórtigo la adoración de los Reyes con figuras de media vara, con muchos camellos. El Rey nuestro señor en figura de pastor, a quien acompañaba el Príncipe, tan parecido en el rostro que hasta hoy no se ha sacado retrato tan semejante y todo de azúcar. A los lados otros dos de jelatina, con sus torreones, unos llenos de peces vivos, nadando como por el aire; otros llenos de pájaros, que era todo admiración. También estaba allí Orfeo y atraía animales de alcorza con su melodía; seguíase una danza de figuras todas de manteca y azúcar y un carro que le tiraban cuatro águilas, en que venían unos salchichones de Italia; otro que le tiraban cuatro grifos en que venían unos perniles, al parecer enteros, pero todos hechos lonjas, con grande sutileza; a quien seguía una galera con todo lo necesario, y cada forzado de ella traía una fuente de natas; otra galera de lo mismo; otros dos navíos cuyos faroles eran de manteca y azúcar y a los lados unos bergantines que traían moscateles y otras frutas; a esto seguían dos barcas remolcadas, llenas las tres de limas dulces dispuestas con su azúcar, las servilletas tan curiosamente aderezadas que parecían peces, navíos y otras invenciones.—Jes., Enero-3-1640-III-383.

—Tres días há que entró una persona principal en una casa de mucho porte, llamó y preguntó por la señora de casa, y dijéronle qué la quería. Diga vmd. que un caballero la quiere besar la mano. Salió la señora y después de las salutaciones ordinarias la representó su necesidad, y que estaba en unos negocios de grande importancia para cuyo despacho había menester cantidad de dinero; que se había valido de su favor, esperando que con él saldría de este empeño.

Extrañó la señora la plática, y respondióle que ella se holgara estar en tiempo que pudiese acudir a su necesidad mas que al presente no había en su casa con que pudiese sacarle de ella; que estimara hallarse con posibilidad para lo poder hacer. El replicó que pues le despedía sin darle nada se sirviese entregarle la llave del escritorio de las joyas (ya estaban en esta ocasión otros cuatro haciéndole espaldas a la puerta de la sala) y díjole con tal modo, que la señora echó mano al llavero, y le dio la llave de un escritorio, de donde sacó algunas joyas, con tanto descaro como si fuera dueño y sabedor de cuanto había en la casa; y sacadas estas dijo: «¿Y las demás, dónde están?» Ella dijo: «esas joyas son las que tengo, ¿qué otras quiere vmd. que tenga?» «Una ha de haber de diamantes que costó 14.000 reales, y otra de esta hechura, y otra de esta». Y así fue nombrando algunas otras. Ella, con buena gracia, le dijo: «muy buena relación trae vmd. de cuanto en mi casa hay; bien conocida la debe de tener quien la ha dado.» El con el mismo descaro la dijo: «vmd. abrevie y las dé y no me ponga en ocasión que la pérdida sea de más importancia». Entrególe las joyas y él sacó un lienzo de la faltriquera; echólas en él bien de priesa, y quitándose el sombrero se fue a quien siguieron los compañeros.

Cerró una criada la puerta y la buena señora, perdido el susto, no acababa de creer se había ido. Admirada del suceso empezó a lamentarse del atrevimiento y bellaquería del contenido y la criada, viendo un papel en el suelo junto al escritorio, dijo: «¿Qué papel es este?» El ama tomóle y leyóle y era una cédula de S. M. en que hacía merced de un hábito á aquel caballero. Guardóle y mandó le pusiesen la silla, y fuese en casa de un grande ministro, de los mayores que hoy S. M. tiene. Avisó de quién era y al punto, la mandó entrar. Hizo relación del suceso y como al caballero, al sacar el pañuelo, se le había caído la cédula que tenía de la merced del hábito; que S. E. hiciese diligencia, que sin duda parecería el que le había llevado tal cantidad de joyas. Avisaron al secretario de Ordenes de parte de este ministro para que buscase al caballero y le ordenase se viese con tal ministro de S. M. Al punto fue y le diron, en avisando, entrada

al ministro el cual le dijo tenía noticia de su persona y servicios hechos a S. M. por los cuales merecía se le hiciesen mercedes, que estaba con deseo de ayudarle en todas las ocasiones que se le ofreciesen de su aumento y que extrañaba ver una persona de su calidad sin hábito; que quería dar camino por esta merced a cosas mayores. Respondió el caballero que ya tenía hecha merced y la cédula traía consigo. «Pues gustaré de verla», dijo el ministro. Echó mano a la faltriquera y turbóse un poco; requirióle segunda vez y tercera y no hallándola se alteró más y dijo: «señor juro a tal que aquí la tenía y se me debe de haber caído.» «Entonces, echando la mano al pecho, el ministro sacó la cédula y le dijo: «Mire vmd. si acaso es esta.» Vióla, reconocióla y dijo: «Sí señor, esta es, que a mi se me había caído y estimo haya venido á tan buenas manos.»

Con esto tomó ocasión el ministro de hablar de lo que á las del caballero había llegado contra lo que debía a su sangre y persona. Confesó convencido de plano; y ofreció, antes de salir de allí hacer se trajesen todas las joyas como se trujeron. Preguntado por los complíces, no hubo remedio quisiese decir quién eran, solo que á ellos y a él la necesidad los había obligado á hacer esta vileza. Dióle una muy buena reprensión afeándole el caso, como merecía, y entrególe la cédula, y despidióle con grandes cumplimientos por disimular mejor el caso, por ser persona de reputación y las joyas se dieron a su dueño que también lo era. De estas tramoyas hay cada día muchas.— Jes., Ene. 6-1643-IV-p. 490-91-92.

—Murió estos días un eclesiástico bien conocido en Madrid y creo en muchas partes del reino. Llamábase Don Juan de Espina; tenía cerca de 5.000 ducados de renta eclesiástica y casi toda esta renta la gastaba en cosas peregrinas de pinturas, escritorios, instrumentos músicos y de matemáticas, etc. con que tenía su casa con las mayores y más exquisitas curiosidades que se conocían, no solo en la corte sino en Europa. Era de humor peregrino, y su casa parecía encantada; no tenía quien le sirviese; dabánle la comida por un torno; para ver de entrar en su casa era menester grande favor, y no todos lo conseguían. Parecíale no había en el mundo hombre que supiese las ciencias con la perfección de él y el que iba a ver sus curiosidades que como he dicho eran en diversos géneros, muy ricas y exquisitas, había de ver y callar, que si había de hablar había de ser con admiraciones y alabanza. En fin, un día se fue a San Martín, que es una de las parroquias de esta villa, y pidió le diesen el viático, y dando aviso al cura que dentro de dos horas le llevasen la Extre-

maunción. Llevarónsela; avisó donde dejaba su testamento y dende a pocas horas murió.

Algunos conocidos suyos le asistieron y dieron al punto aviso de su muerte y acudiendo allá y abriendo el testamento dicen se manda enterrar en su parroquia; que la sepultura tenga de ancho cinco varas y se les dé a los sepultureros por su trabajo 400 reales y si tuviese cuatro dedos menos, no más de ciento. Que a S. M. se le dén 24 instrumentos músicos exquisitos que tiene, y el cuchillo y venda con que degollaron a D. Rodrigo Calderón, y que le advirtiesen, cuando tomase el cuchillo fuese por tal parte, porque siendo por otra amenazaba fatal ruina a una grande cabeza de España. Item: manda a S. M. una villa que él llamaba Angélica, que dicen la apreciaba en más de 30.000 escudos, porque tenía en ella cosas riquísimas y de grande curiosidad. Otras mandas hace a otras personas, los demás de sus bienes que son muchos, deja a los pobres. Ordena se venda su casa, con condición que quien la comprare compre cuanto en ella hay, y que de esta suerte se le dé y no de otra manera. Manda que si muriese vestido le metan en un ataud sin bayeta dentro ni fuera, y si en la cama le envuelvan en las sábanas en que falleciere, en el dicho ataud. Que solo vayan cuatro clérigos a su entierro con la cruz y no lleve ninguno capa. Que su cuerpo lo lleven cuatro pobres y otros cuatro con hachas, y ruega y pide a sus amigos que ninguno le acompañe y que no se le diga misa de cuerpo presente sino 2.000 rezadas por su alma. Para cumplimiento de este testamento deja por su testamentario al señor Conde-Duque y que por sus ocupaciones nombre siete. Fue peregrino este caballero en vida y en muerte, y todo ha dado ocasión para que se hable de sus acciones con variedad.—Jes., Ene. 6-1643.-IV-p. 492-93-94.

Esta tarde habemos tenido en casa para dar buen fin a la fiesta de las Cuarenta Horas, al Rey, Reina y al Príncipe; y otro gran favor que nos han hecho los Reyes, ha sido sacar la primera vez en público a la infantica, que venía al lado de su hermano en cuerpecito, con un baquero de lana encarnado, fondo en tela de otro cargado de franjas; muy linda rubia y blanca que parecía un Niño Jesús. Sus padre, los Reyes, la iban diciendo: «anda niña» y ella con tantas luces y adornos se paraba bobilla, y su madre se le iba la vida viéndola; y no me espanto de ello, que se llevó los aplausos de todos, echándole a gritos mil bendiciones, y sus padres gustaban de oirlas.

Venía también la duquesa de Mantua en el coche con el Rey y Reina, sus primos; luego muchos grandes y la mayor grandeza de

damas y señoras que he visto, todas aunque con luto por la Reina madre, bizarrísimas; porque a la Compañía vienen con mucho gusto, como tienen a dos padres de casa sus confesores, que todos los días van a Palacio a confesarlas y tratar sus almas, favor solo a la Compañía, gracias a Dios.

También venía en su lugar de camarera mayor la señora condesa de Olivares, cosa que nos hizo disonancia, según lo que se decía; pero más despacio vá su despedida de lo que se pensaba, porque todo vá con mucha prudencia y guardando su tiempo como danza de compás.

Estuvieron los Reyes y Príncipes en su sitial todos cuatro, y un poquito más atrás la de Mantua, todos de rodillas, haciendo oración al Santísimo todo el tiempo que la Capilla Real cantó una letanía de Nuestra Señora, y dicha su oración se levantaron y entonces llegó el provincial Francisco Aguado, de quien el Rey tiene mucha estima por su santidad. Hincóse de rodillas y el Rey le alzó y agradecióle la honra que hacía a la Compañía, y el favor de traer a la Infantita, a quien y al Príncipe, dando S. M. licencia, preguntó si les daría algún dijecito. Dijo el Rey: «Sí, dale de lo que quisiéredes.» Luego se llegó a la niña, que para recibir todos entienden; diósele unos ricos relicarios, de que gustaron todos de ver, y la niña más alegre y viva que entró estaba bonita mirando. La madre la dijo: «Dile algo al Padre.», dijo: «Dios os guarde.» Con esto todo la echamos mil bendiciones y su padre por que no le hiciesen reir, se tapó algo el rostro. Estuvieron Rey y Reina apacibilísimos cual nunca los habemos visto alegrándose de ver tantos Padres como allí estábamos, mostrando la estima que hacían de todos con la benevolencia y apacible semblante.

Con esto se fueron a Palacio muy contentos dejándonos mucho a los de casa que es acción que nunca la ha hecho después que reina; su padre si lo hizo algunas veces.—Jes., 16-Feb. 1643-V-p. 17-18.

—Estos días yendo el Rey a las Descalzas, tres días después de haber ido el Conde-Duque a su Loeches, les dijo: «Encomendad mucho a Dios a mi privado, para que le comunique luz para el gobierno.» Y como no se declarase más, cuando se iba, Sor Margarita, hermana del padre del Emperador, se le hincó de rodillas y le dijo: «Señor, para que estas santas religiosas hagan sus oraciones con más frecuencia, y supliquen a Nuestro Señor le dé aciertos y luz a su privado de V. M., suplícole me haga merced de decirnos quien es el privado». Respondió el Rey: «Mi privado es la Reina.» Habemos

quedado todos muy contentos y el reino creo ha de estar muy bien gobernado.— Jes., Feb. 17-1643-V-p. 18-19.

—El de Fernandina se quejó a S. M. por su agente, que había ocho meses le tenían preso sin haberle hecho cargo ninguno; que suplicaba a S. M. se sirviese mandar que se le hiciese justicia. S. M. envió al presidente para que le diese noticia de la causa del de Fernandina. El presidente habló a los de la junta, y ninguno supo dar razón de la causa, ni había cosa ninguna escrita contra él. Esta fue la respuesta que se dio a S. M. con lo cual S. M. le envió un correo mandando le viniese a besar la mano. Vino tres días há y aunque algunos caballeros le salieron a recibir, él les dio a entender vendría un día después, con que no quiso le acompañase nadie. Con todo eso algunos le encontraron y acompañaron. Entró a ver a S. M. e hincándose de rodillas dijo: «Señor, sesenta años tengo de edad, los cuarenta he gastado en servicio de V. M. y de su padre con la ocupación que dirán las cartas que de V. M. y de su padre tengo juntas, con las de los mayores ministros que esta monarquía ha tenido. Ocho meses há me tienen preso, sin saber la causa ni haberme hecho cargo ninguno. No pido a V. M. si soy culpado que se sobresea en mi negocio, sino que se prosiga, y averiguado que sea que estoy sin culpa, se me dé la satisfacción que es justo a mi persona.» S. M. le respondió: «Yo os desagraviaré y me serviréis como lo habéis hecho hasta aquí.» Y él dijo echándose a sus piés: «Señor con eso mi honra, hacienda y vida están a los pies de V. M., que de todo disponga como fuera servido.» — Jes., Feb. 17-1643-V-p. 25-26.

— Su Excelencia el señor Conde-Duque como tiene el tiempo sobrado en Loeches, trata de hacer un bosque y ha enviado por conejos, etc. para probarle. Los labradores de Loeches le han representado que les serían muy perjudiciales por los sembrados y viñas. No me parece que desistió del intento con la súplica; acudieron a S. M. y dícese dio orden que los conejos y conejas que se habían pedido en varias partes para Loeches no se enviasen.—Jes., Mar. 3-1643-V-p. 34.

— La de Olivares se ha hecho reacia con despecho de Palacio y del pueblo y un día de estos, yendo la reina y la de Olivares por los corredores de Palacio, llegaron unas tapadas a las damas y las dijeron: «bellacas ¿cómo sois para tan poco que no echáis a esta mona de casa?» y ellas respondieron «harto hacemos y no podemos más; ella se irá». La condesa se echó a los pies del Rey, quejándose de cómo la

trataban y el Rey le dijo: «Condesa ya os he dicho que embarazáis, y que no he de castigar a un pueblo que piensa que tiene razón», y la dejó. — Jes., Abr. 8-1643-V-p. 68.

«En Yepes han preso una familia de portugueses porque de noche se juntaban en una bodega a azotar un Crucifijo. Tenían en casa un jornalero; entró éste a escusas a hurtar un poco de vino, y fue la suerte que era la hora en que ellos hacían esta maldad; violo y dio cuenta a la justicia seglar del caso, y dificultando de la verdad de él, se ofreció a meterlos dentro de la cueva para que lo viesen, porque él tenía sospechas lo hacían a menudo. Salió un alcalde a comprobarlo con su persona y el jornalero le metió en la cueva la noche siguiente, y a la misma hora que la antecedente entraron los contenidos, y, sacando el Cristo, le azotaron y se tornaron a salir. El alcalde que lo vio y el jornalero salieron también admirados del suceso; dieron aviso a Toledo que está cerca, y prendiéronlos a todos sin que ninguno se escapase. — Jes., Junio-9-1634-V-112.

— Un criado de S. M. estaba casado con una mujer de buen arte; tenía en su casa a un enano del Príncipe, a quien su mujer por ser cosa de Palacio y huésped, regalaba como a tal. El hombre es melancólico y de edad, y dio en sospechar que los regalos que su mujer hacía al enano no iban encaminados a buen fin. Tuvieron sobre esto muchos disgustos, de suerte que vino a noticias de la Reina nuestra señora, y mandó al punto le sacasen de casa al enano. Pasaron algunos días y dio después en decir que una niña chica que tenía se parecía al enano, y cavando en este pensamiento tres días há que recogiéndose con su mujer en sana paz, a las tres de la mañana la dio de puñaladas y quejándose con el susto a la primera, y pidiendo confesión la degolló. Cogió tres hijos que tenía y llevóles en casa de una vecina, diciendo iban él y su mujer a cumplir una promesa a Atocha, que cuidasen de ellos hasta que volviese a la noche. Despidió las criadas luego y cerrando su casa se fue en casa de un oidor de Hacienda y contóle lo que dejaba hecho en su casa, y rogóle diese cuenta a algún alcalde amigo para que previniese la causa y se recogiese el hacienda, que es hombre muy rico. Hízolo así el oidor; y avisó a un alcalde y diole las llaves de la casa, donde halló mucha cantidad de reales de a ocho, sin la plata y oro y joyas y otro menaje y vellón. En plata, en reales de a ocho, serán más de 18.000 y lo que se embargó pasa de 50.000 ducados. El se retiró a la Trinidad y de allí envió a llamar al enano. El, inocente del caso, iba y en el camino

topó con un conocido, y preguntándole dónde iba respondió le había enviado a llamar su huésped. El otro le dijo si sabía lo que pasaba; dijo que no. «Pues sepa que ha muerto a su mujer esta noche por celos y que debe de querer hacer lo mismo con él.» El pobre se volvió despulsado a contarle al Príncipe el suceso, y la dicha que había tenido en haberle avisado. La mujer tenía muy buen crédito en todo el barrio y muy buena opinión con todos los que la conocían. Ha causado grande lástima y cargar mucho al marido de melancólico y que este disparate ha sido efecto de su condición, y no de causa que la mujer le hubiese dado. Con todo eso él tiene dineros y en breve con ellos saldrá por ventura bien, que así suceden otras muchas cosas.—Jes., 24-Nov. 1643-V-p. 375-76.

— Padre mío: lo que hay de nuevo que avisar a V. R. es que el marqués de Palacios, estando estos días en Toledo topó con unas señoras toledanas tapadas y fúelas galanteando y parlando. En el discurso de la conversación le pidieron les diese una tarde de merendar en un cigarral. Vino en ello y aplazaron el día. Ellas le dijeron eran gente principal y que les enviase un coche a tal parte, y que había de ir todo el camino cerradas las cortinas sin que nadie pudiese notar quien iba dentro, porque sería si fuesen conocidas grande descrédito de sus personas. Vino en todo y para el día señalado les tenía en el cigarral una famosa merienda y el coche estaba a punto en el lugar señalado. Las señoras avisaron al Padre Prepósito de Toledo, diciéndole se sirviese de enviar un Padre grave a tal cigarral, porque estaba allí muy enfermo un caballero y había perdido el juicio y que a ratos solía estar con él; que importaba sumamente que fuese a confesarle persona de prendas que le supiese disponer para que hiciese una confesión bien hecha, y para que los PP. no se cansasen, por estar el cigarral muy lejos, tendrían en tal parte un coche. El P. Prepósito lo encargó a un padre anciano y le dijo la necesidad del caballero y la enfermedad que tenía y dónde hallaría el coche. Fueron el P. y hermano; entraron en su coche que hallaron puntualmente donde se les había dicho y caminaron a su cigarral, y cerca del cochero iba gineteando el de Palacios. El casero del cigarral en llamando el cochero abrió su puerta; apeáronse los dos que iban dentro y preguntaron por el caballero enfermo que les había mandado a llamar. Estrañó el casero el dicho y en estos dares y tomares llegó el de Palacios al cigarral y entendiendo venían dentro del coche cuatro damas halló a dos de la Compañía y díjoles: «PP. ¿a qué vienen VV. RR.?» Señores dijo uno de ellos, aquí nos ha enviado

el P. Prepósito a confesar un caballero que dicen está muy enfermo y sin juicio, y que a ratos le suele tener; y personas celosas de su bien lo han pedido con grande insistencia porque no corra riesgo la salvación de este caballero muriendo sin confesión. El de Palacios les respondió: «VV. RR. digan al P. Prepósito que quedo muy edificado de su santo celo, y que se sirva decir a las señoras que pidieron el confesor que el enfermo está ya bueno y en su entero juicio; que cuando se hubiere de confesar él irá a la Casa Profesa a hacer su confesión; VV. RR. se pueden volver y perdonen el trabajo que tomaron. Con esto se volvieron en el coche los PP. y el quedó bien corrido de la burla y luego se divulgó por Toledo y ha llegado a noticia de S. M. que lo ha celebrado y reído mucho.

— Esta semana pasada sucedió aquí un caso bien particular. Un fraile del Carmen era procurador de su convento, y el P. Prior no le era muy favorable, y podía temer que teniendo ocasión le trasplantaría de aquí. Encoméndole un negocio particular además de los de la casa que él tenía, y pasando por una calle una mujer de buen arte y que no debía de ser tan honesta como era razón, le ceceó desde la ventana por dos veces. El fraile muy descuidado levantando la cabeza le dijo: «que quiere vmd.» Suplico a vuestra Paternidad dijo la dama, se sirva de subir para un negocio de importancia. El respondió que iba a un negocio de su Prior con prisa, que no se podía detener. Ella instó diciendo era obra de grande caridad, y que muy en breve concluiría. El buen fraile sin conocerla por ningún caso, subió incautamente y estando arriba, la criada cerró la puerta de la calle, y el ama le mandó tragese un bufete y tinta y pluma. Trújola y díjole al fraile «que era forastera y que estaba aquí en pleito, que necesitaba de hacer un memorial para dar a un oidor y que ella no sabía de estilo ni entendía de eso. Informóle de la pretensión y el fraile empezó a hacer su memorial. Apenas había escrito cuatro renglones llamaron a la puerta un alguacil y un escribano y dos paniaguados que venían con ellos (que se dice suelen algunos de estos estar de conciertos con los tales para estas bellaquerías) y llamaron con grande ruido que abriesen a la Justicia. Al fraile le hizo novedad y recelando de la persona con quien estaba y de la Justicia que venía, no le sucediese alguna pesadumbre, aunque estaba sin culpa, porque no le hallasen allí se metió en otro aposento donde estaba la cama detrás de un tapiz que cubría un alhacena. Entrando ellos empezaron a decir: «¿es posible señora que siempre hemos de topar en esta casa inconvenientes y que no basten los avisos y cortesía que se le han hecho? Pues a fe

de hidalgos que ha de ir a la cárcel ahora sin remedio.» «Ella hacía grandes alharacas y decía que nadie había entrado en su casa desde la última vez que ellos habían estado en ella, y hacía sus lágrimas y suspiros culpando su mala suerte. El fraile en este interín conoció la casa donde estaba sin culpa suya la treta que la bellacona le había armado. Hallábase sin dinero, y como quien no sabía lo que le había de suceder, abrió la alhacena y tentando a oscuras topó con un jarro de plata y buenamente se lo echó en la manga. El alguacil dijo al escribano: «vmd. por esa parte requiera la casa que yo iré por estotra». En fin, como quien ya sabía los rincones, dio el alguacil con el pobre fraile, a quien sacándole de donde estaba afeó grandemente que una persona religiosa estuviese en una casa tan sospechosa, que les daba mas en que entender que todo el lugar. El fraile dijo la verdad de lo que había pasado, la mujer lo confirmaba. «Bien está Padre, le dijeron el escribano y alguacil, que ya sabemos estas trazas que no son para nosotros nuevas, V. R. se venga con nosotros y vos fulano y fulano llevad esta buena pieza a la cárcel». El fraile les hizo sus súplicas y ninguno tuvo remedio. Fiaba en el jarro que llevaba, y temía a su superior si lo sabía. En fin se resolvió de ir con ellos, y por el camino les dijo: «señores mi Prior no está bien conmigo; aunque estoy sin culpa me pongo a riesgo que me dé una gran pesadumbre; dinero no tengo, mas aquí llevaba una pieza de plata para una diligencia: vuestras mercedes se sirvan con ella, que la estimo en menos que mi reputación.» Al principio se hicieron de rogar y últimamente la tomaron y dijeron que se volverían a ver con S. P.; que les tuviese de almorzar en su celda el día siguiente a las dos. El dijo que en buen hora, y con tanto se volvieron en casa de la contenida donde los otros dos y ella estaban riendo la burla del fraile. Entrando le dijeron: «¡lindo lance hemos echado! Un jarro de plata nos ha valido, que a no nada pesa 200 reales». Hubo grande risa y fiesta de todos. «Veámosle, veámosle», dijeron y sacándole de la faltriquera conocióle la mujer y dijo: «como quien soy que o es el mío o tan parecido a él como un huevo a otro». Díjole a la criada: «mira si está el jarro en la alhacena». Buscóle la criada y no le halló, con que se quedaron asombrados y dijeron del fraile de una hasta ciento y el alguacil y escribano dijeron: «no importa que mañana hemos de ir a allá a almorzar y le meteremos las cabras en el corral con el hurto del jarro», y el escribano que era grande bellacón, dijo: «no seré yo quien soy si el bellaco del fraile no me la pagáre con el doble». El fraile contó a cuatro amigos suyos lo que le había sucedido y le dijeron no tuviese cuidado que ellos pondrían como merecían al

escribano y al alguacil. El día siguiente a la hora señalada, vinieron a su almuerzo y preguntaron por el P. Procurador, que avisado bajó y los amigos con él algo descuidados, con cuatro garrotes debajo de los hábitos muy a lo disimulado. Empezaron a hablarle con grande cortesía y preñeces, y que no se podían declarar hasta que estuviesen en parte menos pública, con intento de afearle el hurto. El fraile pretendió cogerlos en el capítulo que estaba en el claustro, en un lugar retirado, y que los frailes allí le hicieran la caridad sin que hubiese testigo della. Al irse paseando todos tres el fraile, escribano y alguacil por el claustro de la portería, el escribano y el alguacil repararon que los cuatro los iban siguiendo al mismo paso, y empezaron a recelarse algo. Llegados cerca del capítulo, porque casi iban todos juntos, el fraile les hacía instancia que pasasen primero. Ellos no la admitían, y volviendo a los otros cuatro frailes que iban detrás les dijeron: «entren primero nuestros PP. etc.», y ellos que de casa eran, que entrasen sus mercedes. Porfiaron los frailes, y quiso su buena ventura de los contenidos que uno de los frailes les dijo: «vuestras mercedes entren que nosotros tenemos que hablarles dos palabras al escribano y al alguacil». Pareciöles que aquello iba de mala, y dijeron al P. Procurador: «Padre nuestro, nosotros estamos de priesa; esto se quede para otra ocasión.» Entonces el fraile les dijo: que eran unos grandísimos bellacos y que a estar en parte donde no hubiera desedificación, él los pusiera como merecía su bellaquería y traición; que por no escandalizar a los religiosos de la casa y seglares que estaban en el claustro no hacía los moliesen a palos como merecía su maldad, con que se fueron sin chistar y hasta que se vieron en la calle no se tuvieron por seguros. Avisó después el Procurador al Prior de todo lo sucedido y aunque estaba con él poco gustoso no le pesara les hubieran hecho la corrección que con él había usado. Esto contó a un P. de la casa el mismo Procurador a quien le sucedió esta historia.—Jes., Abril-11-1646-VI-p. 268-69-271-72-73-74.

— La semana pasada fui á decir misa á Nuestra Señora de Regla, y cuando salí al altar, oí que en la Iglesia decía alto una mujer: «este es el ministro ¿no le conocéis? El ministro es, ¡oh! maldito seas tú, ministro, que tanto me persigues con tus ahorcados», y yo no sabía que era aquello y cuando bajé a la grada para el introito, vide que era una endemoniada, que está en esta ciudad; y en el discurso de la misa todas las veces que nombraba el nombre Santísimo de María se estremecía la endemoniada formando juntamente con la voz, a modo de gallo ronco estas sílabas: *co-coroco*. Al ofertorio dijo: *¡oh! nunca*

consagres. En estas ocasiones y otras siguientes le decía el P. Rueda en latín que callase, para ver si se daba por entendido el demonio y respondía: «no quiero callar», en buen romance.

Acabada la misa le dije el evangelio de *Loquente Jesu*, y así que empecé la primera palabra dijo la endemoniada: «¡Oh! el de la Madre de Dios es; *co-coroco*», y al fin de él así que empecé la oración de nuestro Santo Padre San Ignacio y San Javier, a la primera que dice: *Deus, qui glorificatus es*, se estremeció la endemoniada y dijo: «¡Oh! no me mientes a ese cojo maligno que me atormenta», y al nombrar a San Javier dijo: «*otro que tal*, Javier si por cierto.» Yo me alegré de decir misa en aquel Santuario, y tuve consuelo de ver que el demonio mostraba pena de las obras de Dios.—Jes., Abr. 29-46-VI-p. 287.

— El conde de Monterey se está en Carabanchel mientras se hace su visita, tan hallado con los labradores que juega con ellos a los bolos, como ellos lo acostumbran, algunos cuartillos de vino, y cuando gana hace grande fiesta de su ganancia. Ha hecho llevar cantidad de castañeta, para que bailen los labradores delante de su casa, y acabado el baile les hace dar de merendar. — Jes., Mayo-8-1646-VI-p. 293.

— Tres o cuatro días há que prendieron aquí a un hombre, el cual por la mañana antes de amanecer se vestía unos andrajos y se fingía tullido y enfermo, y con grandes lástimas y súplicas pedía hasta cerca de la una. Luego se recogía a su aposento y comía y se vestía de seda a las mil maravillas y se peinaba. Es de buen talle, y salía como un pino de oro a pasearse. No faltaron algunos vecinos curiosos que desearon saberle la vida, viendo que no trataba con ninguno de la casa donde vivía. Espiáronle al salir por la mañana y tarde por dos veces, y conocieron la flor conque vivía y dieron cuenta a un alcalde que le hizo prender y tuvo suerte que era cuando estaba en limpio. Fueron a su casa y en ella no hallaron más de una razonable cama, un cofre con ropa blanca y otro vestido nuevo de seda. El vestido de andrajos en un rincón, un bufete y un par de sillas y un librito donde escribía lo que cada día le daban de limosna, y como lo gastaba, acudiendo algunas veces con algún socorro a sus padres y hermanos. El confesó de plano todo lo dicho, y que había tomado este modo de vivir por no dar en el bajio de los que pasean y se tratan con lucimiento sin tener renta ni donde salga, trasnochando por casas descuidadas y recogiendo lo que estaba a mal recado.

Condenáronle a un presidio por ser mozo y de buena salud y de fuerza. — Jes., Mayo-22-1646-VI-p. 305-06.

— Estos días pasados entraron con una silla cerradas las cortinillas dos silleros en la Santísima Trinidad descalza, y metiéronla en la iglesia, sacaron los palos y fuéronse. Estuvo la silla toda la mañana, hasta que las misas se acabaron, y era hora de cerrar la iglesia. Llegó el sacristán con sus llaves, para cerrar la puerta y dijo: «señoras, las misas están acabadas y es hora de cerrar la iglesia, vuestras mercedes den órden para que las lleven a su casa». No respondieron nada; díjolo segunda vez y tan poco tuvo respuesta. Con tanto el fraile corrió la cortina y vio una mujer de buen pelo y parecer, difunta, con un papel en la mano. Avisó al superior, y viéndola de aquella suerte, hizo se avisase a la Justicia, sin querer llegarse a ver el papel. Vino un alcalde; tomó el papel que era una carta cerrada y sólo decía: «Padres, entierren esa mujer, y para que no les sea de costa, hallarán en la faltriquera un bolsillo con 100 escudos.» Requirieron las faltriqueras y hallaron en efecto el bolsillo con los 100 escudos. Hicieron varias diligencias para saber quien la había traído y ninguna fue de provecho. Trajeron gente de varios barrios para ver si conocían la difunta, y ninguno la conoció. El alcalde dio el bolsillo al superior y órden para que la enterrasen, con que la dieron sepultura, y hasta hoy no se ha descubierto rastro de quien sea la difunta, ni el matador, ni de los mozos que la llevaron.

Este miércoles pasado fue la marquesa de Leganés a la casa de Campo a tirar, como suelen otras veces, a los conejos. Iban con ella sus dos hijas y su sobrina, la condesa de Mora. Acertó a ir también el Almirante, en su coche, las cortinas corridas, y dos damas con él, vestido como de campo. Iba el coche del Almirante siguiendo al de la marquesa, porque las damas que el Almirante llevaba, tuvieron gusto de verla tirar. La marquesa envió un recado al cochero diciéndole fuese por otra parte; su amo le dijo caminase. Volvió con segundo recado un criado de la marquesa y dijo que la marquesa de Leganés iba allí con sus dos hijas y su sobrina y que le pedían echase por otra parte. No se dio por entendido y prosiguió; salió del coche la marquesa y pidió una escopeta que cargó con sólo polvora y taco y apuntó al cochero para espantarle y obligarle fuese por otro camino; disparó y no hizo caso el cochero. Viendo esto la marquesa, cargó segunda vez con perdigones y apuntándole dio con él en tierra. Las damas que iban con el Almirante se desmayaron; el Almirante no estaba con

vestido decente para darse a conocer. Mandó al otro cochero subirse en la silla, de donde el otro había caido y fuese a Madrid. La marquesa hizo tomasen la sangre al herido y que lo llevasen en casa de un guarda. Dicen le dio dos doblones de a ocho, que el cochero no quiso recibir...

— Ahora ha estado Valencia en grande riesgo. La causa es que el conde de Sinarcas se amistó con María de Heredia, que estuvo aquí en la Galera, comedianta. A este tal señor trató de persuadir el señor virey, y un D. Fulano Ferrer la enviase a Castilla. No hubo remedio; visto lo cual el virey la cogió y puso en la carcel. Acudió el Ferrer de nuevo a suplicarle la enviase a Castilla y ofreció hacerlo. Díjole el Ferrer esto a Sinarcas y el Sinarcas le pidió con todo encarecimiento pidiese al virey se la entragase a él, para enviarla, que le daba su palabra de hacerlo. Fue el Ferrer que es caballero principal y pidiólo al virey. El le dijo: «señor, a vmd. que conozco su cordura y el buen celo que en este tiene, se la entregaré; mas recelo que si vmd. se la entrega al conde que no ha de cumplir lo que ofrece». El dijo que la entregaría debajo de la palabra que le había dado, y que de nuevo se la haría dar, y salía a que él la cumpliría. Con esto mandó se la entregaran al Ferrer y él la llevó al de Sinarcas para que la enviase a Castilla, pidiéndole primero palabra de que cumpliría puntualmente lo que le prometía. Ofreció hacerlo y en teniéndola en su poder huyó al monte con ella en compañía de unos bandoleros. Supo esto el Ferrer y corrido de que no le hubiese cumplido su palabra, le fue a buscar para desafiarle. El hijo del conde del Real tuvo esta noticia y salió con otros deudos suyos porque él lo es del de Sinarcas, en busca del Ferrer. Corrió la voz de esta salida y los deudos del Ferrer salieron también a favorecer su pariente, con que la ciudad por ser unos y otros muy emparentados, ha corrido riesgo de bandos, que fueran muy perjudiciales, por ser entre gente tan notable y emparentada. En fin cuidándose el virey de quitar este fuego, que se iba encendiendo supo que el de Sinarcas estaba en Alicante, y allí le hizo prender. La María de Heredia se metió en un navío inglés y se ha ido a Inglaterra. A buena rama se acoje. A los demás, que andan a monte, han salido varios alcaldes y oidores a prender con que se espera se aquietará aquello.

El de Sinarcas, tiene mal pleito porque a un guardián de San Francisco que en el púlpito reprendió la fealdad de este escándalo y la mala amistad, volviéndose de predicar a su casa, le dieron un arcabuzazo y lo mataron, y dicen fue de órden de este caballero, que

es mozo de 20 años en la edad, y más en las malas costumbres.—Jes., Septiembre-3-1647-VII-p. 117-18-120-21.

— Noticias de Madrid, fol. 9 v.º «Domingo 13 (dice), entrando en San Felipe a las 12 horas del día para oir misa un hombre bien puesto, e hincándose de rodillas, dijo: ¡Alabado sea el Santísimo Sacramento y María Virgen Santísima concebida con mancha de pecado original! A lo cual habiéndole dicho uno de los circunstantes que por qué decía disparates, respondió que no lo eran, tornándolo a decir segunda vez y añadiendo que lo sustentaría. Con tanto se levantó un alboroto en la iglesia desenvainándose muchas espadas y tirando las mujeres de chapinazos al hereje; prendiéronle en el mismo instante, y lleváronle a la Inquisición ya herido».—Cartas Jesuitas 1-450.

— Pax Cristi &c. De León han avisado los PP. de Castilla que un regidor de aquella ciudad D. Fulano Ramirez, paseaba una calle y tenía entrada en una casa. Una noche entre otras, paseando por la calle, quiso entrar como solía. Era la noche oscura, y al poner el pie en el umbral pisó a un hombre que estaba echado en él aguardando alguna aventura. El pisado se sintió y le dijo no miraba lo que hacía. El regidor se escusó con la oscuridad; trabáronse de palabras, y de un lance en otro vinieron a meter mano a las espadas. El regidor le dio al otro una herida de muerte, de la cual acabó dentro de tres días, despues de haber recibido los Sacramentos. La justicia hizo las averiguaciones de esta muerte y prendió y maltrató a algunos por indicios y nunca pudo descubrir al matador, el cual viendo que otros padecían por su causa y sin culpa, se fue al Obispo y le declaró su secreto; que él había muerto a un hombre, por cuyos indicios otros estaban presos y padecían sin culpa, que le suplicaba hablase a la parte ofendida y se concertase con ella, que el lo pagaría todo. Hizolo el Obispo y el pagó el dinero de secreto, e hizo decir misas por el difunto, y no obstante el peligro que le había ocasionado su entrada en aquella casa, continuó su estación, y una noche halló a cuatro armados a la puerta, y queriendo entrar trataron de estorbárselo y echando mano a su espada y los otros a las suyas, se empezaron a acuchillar. Uno dellos, por concluir con brevedad con la riña sacó una pistola, y al punto que iba a disparar le detuvo un hombre que allí se halló de repente, poniéndole una linterna delante de los ojos y diciéndole: «Tente, hombre, que te pierdes.» El, receloso que el contrario con la voz no le hubiese conocido, y también los tres compañeros huyeron a toda prisa, y el caballero que se vio en un

instante libre de tan grande peligro, volvió los ojos a buscar a su bienhechor para agradecérselo y no halló a nadie. Quedó confuso, y pasando adelante, vio una luz, y deseoso de alcanzar a quien la llevaba aligeró el paso y le alcanzó, y reconoció en él el mismo que antes había detenido al que le había querido matar con la pistola. Detúvole y díjole le hiciese favor de dársele a conocer, pues no le estaba en menos obligado que de la vida; y siendo tan grande en la que le había puesto, deseaba conocerle para agradecérselo. El le dijo tomase la linterna y le mirase al rostro. Hizolo el caballero y vio la figura misma del hombre que pocos días había muerto, el cual le dijo que por las misas que le había dicho estaban sus penas más aliviadas, que Nuestro Señor le había echado por sus culpas para que satisfaciese al purgatorio, que en tres días que vivió, Nuestro Señor le tocó el corazón, y que mediante una confesión que hizo y el uso de los Sacramentos, había Nuestro Señor dádole buena muerte en gracia suya, que pedía lo continuase y le hiciese este favor; y también había venido a decirle de parte de Nuestro Señor, que se apercibiese y mirase por si le estaba amenazando un gran trabajo, y con esto desapareció. El corregidor temblando y maravillado del caso, caminó hacia su casa, donde se le tornó a poner otras dos veces delante diciéndole lo mismo, y él sin entrar en ella, desde el puesto donde le habló la última vez, se fue a los frailes franciscos descalzos, llamó a la puerta, y dificultándole el abrir dijo quien era, y con eso le abrieron. Al punto pidió por el padre guardián, y en estando con él le contó todo lo sucedido y le pidió el hábito, el cual le dieron después de algunos días, que viéndole perseverante les pareció era vocación de Dios. El está contento y toda la ciudad edificada; esto avisan los padres de Castilla al padre procurador general de Castilla y su provincia.—Jes., I-375 a 378.

— Pax Christi &c. Tuvieron el miercoles pasado toros en el Retiro y estuvieron SS. MM., en el balcón principal, al lado de la reina, la de Cariñano, después el Príncipe; y a su lado la duquesa de Gebrosa (Chevreuse). Dicen que la Princesa de Cariñano, sabiendo el orden que estaba dado de los asientos, tuvo sentimiento y se quejó de palabra al Conde-Duque, a que su Excelencia satisfizo bastantemente: no quisiera la princesa que se le hubiera hecho tanto agasajo a la Gebrosa. Por la mañana en el encierro se corrieron dos toros. A la tarde veinte y seis, de cuarenta que se habían encerrado, por no dar tiempo y lugar a más. Hubo dos lanzadas que salieron excelentemente. Entraron con rejones catorce caballeros: D. Juan Pacheco, heredero del Marqués de Cerralbo, vestido de luto, caballo negro, 24 negros

por lacayos vestidos de luto. La causa dicen es por estar desfavorecido de la hija del marqués de Cadraita (Cadereita), con quien pretende casarse, y haberse retirado esta señora de favorecerle por no querer su padre case con él. Salieron también el marqués de Salinas, D. Jacinto de Luna, D. Gaspar Bonifaz, D. Francisco Luzon, Montes de Oca y otros. Llevarían entre todos más de cien lacayos de diversas libreas muy vistosas. Todos lo hicieron con ventaja, especialmente D. Juan Pacheco, el de Salinas y Bonifaz. No hubo desgracia considerable, sólo dos lacayos salieron aporreados de los toros, y también antes de acomodarse la gente en los tablados, el toro que tenían apartado para dar principio a la fiesta, rompió la puerta. Estaba en esta ocasión en la plaza una mujer tan ancha de faldas, que por ser de más embarazo embistió con ella y la dio un bote con que el guardainfante y lo demás anduvo por el aire. Quiso su suerte que se embarazó el toro con el manto, y hubo lugar de soltar los alanos que, haciendo presa de él, lo detuvieron y ella tuvo lugar de salirse bien aporreada y más corrida de su desgracia por ir en cuerpo, sin tener con qué cubrirse.—Jes., Tomo II-328/130.

— La custodia salió este año sobre ruedas, que no solían aquí usarlas. En fin, quitado el Rey y los Consejos, no tiene que compararse con la fiesta de Sevilla ni Granada. No hubo altar ni invención en las calles de entretenimiento; solo sobre la tarasca llevaron una mujer al uso, ancha como vaca, grande moño, una ardilla a las espaldas que de cuando en cuando asía del moño y le tiraba como capilla de fraile, y descubría una calva, mala cosa, y peor los ademanes que la pobre vieja hacía con manos, ojos, boca, viéndose afrentada en tal concurso. Esto causó mucha risa, porque dicen toca a muchas cortesanas la historia.—Jes., I-63.

— Hoy ha sucedido aquí este casillo. El Corregidor andaba día ha tras de prender a un clérigo, y sabiendo donde estaba, fue acompañado de toda su justicia y de algunos caballeros, y le prendió. Traíale a la carcel por la plaza, y el clérigo daba voces y apellidaba iglesia; pero nadie se movía a ayudarle. Salió de través un estudiantillo, y dijo: «¡Aquí del estudio!» Al punto seis gorrones que estaban comprando fruta corren hacia la justicia, y se meten entre ella y sacan al clérigo, y juntándose luego otros a la voz del *estudio*, le libraron, dejando hechos unas monas al Corregidor y caballeros; y los ciudadanos que iban con ellos, en oyendo ¡Aquí del estudio! se escabulleron diciendo: «El diablo que se torne con estudiantes». — Jes., I-107.

AVISOS DE PELLICER-(SEMANARIO ERUDITO)

LA Señora -Duquesa de Mantua viene a Aranjuez y a Ocaña. Tuvo en Mérida un enfado que le ocasionó Don Gregorio de Tapia, Caballero de Santiago, hijo de Don Gregorio de Tapia, Secretario del Consejo de Ordenes. Galanteaba este caballero a la Señora Condesa de la Bastida su menina. Estórvolo su Alteza y Don Gregorio tomó las chirimías con que acostumbraba a salir a visitar los enfermos el Santísimos Sacramento, y algunas hachas, y llevó con otros un mulato en cueros alumbrándole. Al llegar a Palacio, creyendo era el Santísimo Sacramento, salió su Alteza y sus Damas, y le esperaban de rodillas, hasta que se puso aquel espectáculo frente de sus ventanas. Enojóse mucho su Alteza, y dio cuenta a S. M. y mandó prender a Don Gregorio y los cómplices. — 4 de Marzo 1642.- T. XXXII-p. 219.

Estos días ha sucedido aquí una Imagen de pincel en tabla, de nuestra Señora del Populo de Roma, estando en una casa particular una criada Gallega, empezó a cantar en su alabanza, y a baylar, y vio que nuestra Señora movía los dedos de las manos. Dio voces espantadas, y llamó gente que lo vio también. Concurrió mucho Pueblo y el Señor Nuncio, y se truxo la imágen a las Descalzas Reales, donde la pusieron en su Oratorio adentro. — Madrid 8 de Septiembre 1643- T. XXXIII-p. 69.

Ayer Don Pablo de Espinosa, por diferencias sobre un banco en la comedia, mató a un Caballero llamado Don Diego Abarca, y el matador quedó tan mal herido, que está deshauciado.—Madrid 29 de Diciembre de 1643-T. XXXIII-p. 122.

De Zaragoza no hay otra novedad más que habiendo predicado al Rey (Dios le guarde) el Padre Agustín de Castro, su Predicador, en un sermón de esta Quaresma, que convenía declarase su gracia en un valido que le descansase, y a quien todos acudiesen; S. M. antes de comer le envió a decir, que otra vez no le predicase doctrina semejante, porque no le daría lugar a que lo hiciese muchas, y que aquello pasase. Madrid 8 de Marzo de 1644-T. XXXIII-p. 149.

Pero no ha hecho menos dolor un Religioso de los Agonizantes, Religión que ha poco que se fundó en España, que trae manteo y sotana negra, y cruces pardas al lado derecho, cuyo principal instituto es ayudar a bien morir; que estando cumpliendo con esta obligación en casa de un caballero Portugués del apellido de Mascareñas, salió de noche a la calle a una necesidad; y pasando un hombre le atravesó la espada por el cuerpo, de modo que murió allí; y el enfermo ha mejorado. Que son secretos solo reservados a Dios.—Madrid 5 Abril de 1644-T. XXXIII-p. 159-160.

No se habla en otra cosa, sino es un bandolero, que con nombre de Pedro Andreu (que es de otro que ha andado entre Valencia y Murcia), anda por hácia la Mancha y aun cerca de Ocaña. Y junto a Uclés encontró con él el Alcalde Don Enrique de Salinas, yendo con Don Diego su hijo a profesar a Uclés. Unos dicen trae treinta hombres de a caballo con pistolas de arzón y en charpas otras quatro cortas, y una caravina: otros dicen son 60, y otros los llegan a 80: cuentan de él cosas raras, y que no mata a nadie, sino les quita a lo que encuentra parte del dinero, dexandoles lo bastante para donde dicen que es su viage: que envía a pedir dineros prestados sobre su palabra a los Pueblos y a particulares y que es puntual en la paga. Cada uno añade o inventa a estas cosas lo que le agrada. Pero el Consejo con estas nuevas ha determinado salga en su busca para prenderle el Alcalde Don Juan de Lazarraga, que ha partido con algún número de Alguaciles de Corte, y órden para sacar de los Lugares la gente necesaria. Para semejantes fascinerosos se instituyó por los Reyes Católicos la Santa Hermandad, pero como ni se les acude con los efectos de los gastos, ni se les guardan los privilagios, esto ha descascido de modo, que nadie se mueve de Toledo, Talavera y Ciudad Real: no hay otra novedad.—Madrid 2 Abril de 1644-T. XXXIII-p. 163.

AVISOS DE DON JERÓNIMO DE BARRIONUEVO (1654-1658)

Ya murió en el suplicio desdichadamente D. Josef Solier. Víle ahorcar y antes de echarle el verdugo ni decir el Credo, murió de la congoja en la escalera. Tanto fue el temor de la muerte. Así lo testifican todos, y a mí me lo pareció también, y por si era desmayo, le echó abajo. Era un mozo blanco y rubio, con una melena que en el aire podía correr parejas con la de Absalón; proporcionado de miembros, sin ningún bozo, y que, al juicio del pueblo, pareció otro Ganimedes arrebatado del aguila, subiendole al cielo a la mesa de Dios, de quien espero está gozando. Había mil coches, gente sin número, desembarazada la plaza para la fiesta de toros, el día risueño, esperando lo tuviesen los santos en cuya compañía vivirá para siempre.—Julio 7 de 1655-II-24.

— Hoy se corren los toros. No los veo, que no gusto de fiestas semejantes donde el calor es excesivo, el cansancio grande, la inhumanidad que allí hay terrible, muriendo unos entre las fiebres, quedando otros estropeados a palos de las guardas que asisten, puniéndose todos en semejantes regocijos a treinta con rey. Salen tres a rejonear: no es Barrabás el postrero. Hay lanzadas de a pie y otras cosas: 30 toreadores escogidos, muchas empanadas y garrafones. Gástase que es un juicio, y ninguno le tiene en ocasiones semejantes; abanicos y moscas andan listos. Con que Vm. puede darlos por vistos, sin costarle más que en extender los ojos por esta brave relación que le hago.—Julio 7 de 1655-II-25.

—Viernes quemaron en Alcalá al enamorado de su burra, y el mismo día vino aviso quedaba preso en las montañas otro que se echaba con una lechona. Como si no hubiera mujeres, tres al cuarto.— Julio 15 de 1635-II-33.

—A este propósito diré una cosa rara. En la calle Mayor enfrente de las casas de mi madre, que están donde se venden los rosarios, yendo estos días a comprar uno, el primero que allí hay hacia casa del Conde de Oñate, tiene preñada su mujer, con tan grande exceso que es monstruosidad, que parece trae una razonable tinaja en lugar de barriga. Admiréme mucho de verla, y me dijeron ella y su marido y todos los demás vecinos que el año pasado había parido 4 muchachos, todos varones, uno tras otro, y que ogaño sentía otros tantos y más, señalando las cabezas en el vientre.—Octubre 13 de 1655-II-163.

—Jueves 14 de este fue D. Vicente Bañuelos en casa de D. Juan de Valencia, espía mayor de S. M., hombre muy rico y mucho mayor hablador, que anda en un coche muy bueno con cuatro mulas blancas y dos cocheros, tan despacio, que parece a la Tarasca. Fue, en efecto, a cosa de las dos, y le llevó a Jetafe, donde le esperaban sus alguaciles de corte con un pliego cerrado y orden de dar con él en Chinchilla, y que allí le abriesen. El porqué, es presto para que se sepa. Dicen hoy ha sido por un disgusto y palabras pesadas con el Conde de la Puebla.—Octubre 13 de 1655-II-167.

—Anoche, después de haber cenado la Reina muy tarde, se le antojaron sardinas, por haberlas quizás olido, que por ser viernes se pusieron asar en alguna cocina, y a media noche se traginaron de unas partes en otras, de todos géneros llavándolas a Palacio, y se satisfizo al antojo, y quedó la preñada más contenta que la Pascua.—Octubre 13 de 1655-II-170.

—En Aranjuez quieren hacer plantel de canarios, habiendo tomado para esto la mensura y calidad de aquel temple con el de las islas, que se dice ser todo uno. Y para esto hacen traer algunas embarcaciones llenas de ellos. Todo lo que en España se ve parece encanto de canto. Remédiele quien puede, que sólo es Dios, que guarde a Vm.—Noviembre 10 de 1655-II-203.

—Ya está en Madrid el que echa por la boca, después de haberse bebido dos cántaros de agua, diversas cosas, vinos de todas suertes y colores, aguardiente y vinagre, confites; ensalada, flores y agua de colores y otras cien mil baratijas, de que los Reyes han gustado mucho. En los corrales de las Comedias le veremos todos después, que hasta ahora no sale del Retiro. Todo esto hace por medios natu-

rales y aprobados por la Inquisición, donde ha estado dos veces y salido libre. Grandes modos hay de sacar dineros en este mundo.—Noviembre 17 de 1655-II-212.

—Dieron tormento jueves por la mañana a Juan Alvarez Maldonado, mercader, natural de Toledo, por haberse alzado con 200.000 ducados. Es suegro del Dr. Nuñez, Médico de Cámara de S. M. No confesó nada. Tiénese por cierto que fue con cuerdas de lana, que el favor que tiene es grande.—Noviembre 20 de 1655-II-215.

—Los arrendadores de los patios de las comedias se conciertan, que no quiere de otra manera el tramoyista dejarse ver en ellos. Danle 400 reales todos los días de Cuaresma; el pide 500 y no menos. Es un tesoro lo que todos le dan. Bebiose el otro día 14 vasos de agua. Pidiéronle las damas claveles y echóles luego por la boca, y otras lejegas, y gomitó dos cogollos. Parece cosa de encanto. Fue todo esto delante de los Reyes, en el Retiro. Hasta que lo vea no lo he de creer.—Noviembre 24 de 1655-II-222.

—Encorozaron a la Margaritona, la famosa alcahueta que prendieron a las Siete Chimeneas, al abrigo del Embajador de Venecia. Así se llama. Tiene ochenta y ocho años. Desde los quince fué olla, hasta los cuarenta; de allí adelante cobertera. Iba en un pollino de estatura gigantesca, acamellado, encajada con tablas y enjaulada como si fuera en un ataud, con una coraza disforme. Paseó así las calles el lunes, con el séquito de todo el lugar. Llevaronla a la Galera en vida. Dicen la pide la Inquisición por famosa hechicera, no obstante que esta mañana corre voz que es muerta, de que no me espantaré, por lo mucho que ha vivido. Halláronle 2.000 ducados en doblones, que aplicaron a diferentes obras piadosas, sin otros muchos que se dice tenía a ganar, que, como todos la daban, tenía lo que quería. Dicese que le hallaron una graciosa cosa, es a saber: un libro de pliego entero, hecho de retratos, con un abecedario, número, calle y casa, de las mujeres que querían ser gozadas, donde iban los señores, y los que no lo eran también, a escoger, ojeando, la que más gusto les daba, donde se dice había gente de muy buen porte de todos estados, y zurcidoras de honras tan bien como de paños desgarrados. No la azotaron, porque se tuvo por cierto moriría si lo hacían.—Madrid y Mayo 29 de 1656-II-412.

—En un lugar llamado Santa Cruz, tres leguas de Astorga, se ha descubierto un gran tesoro. Parece ser llegó allí un morisco que le dijo al cura le haría rico si le ayudaba. Fueron a un monte con dos hombres para cavar. Hallaron todas las señas, y viendolos un pastor, dió cuenta a la justicia, que acudió luego. Dicen que hay tres tinajas de doblones antiguos. Lunes vinieron a dar cuenta al Rey. Esto es cosa cierta, que yo hablé con el que vino, que es un Canónigo, Juez de la Cruzada, que también ha puesto sus guardas. Lo que se hallará y sucederá hasta ahora no se sabe. Todo lo habremos menester para las necesidades tan grandes en que todos nos vemos.—Mayo 29 de 1656-II-414.

—Bacho el tramoyista, lunes, viniendo desde el Retiro a Madrid, se cayó muerto en el Prado. Debe de ir a hacer a la otra vida alguna comedia para San Juan, pues va tan de prisa.—Junio 14 de 1656-II-431.

—A las 12 de este salieron una mañana de Badajoz tres hombres con sus mujeres y otros dos muchachos y a cosa de media legua, yendo entre dos valles, vieron salir por la mano derecha un ejército de caballería y infantería, tocando al arma, y por la mano izquierda otro ejército que hacía lo mismo. Todo esto en el aire, oyendo las cajas, trompetas, mosquetería y artillería, y vieron que se embistieron los unos contra los otros, y que estuvieron peleando un gran cuarto de hora, cayendo unos y levantando otros; y, finalmente, todos juntos se les desaparecieron en un instante. Es cosa cierta.—Junio 28 de 1656-II-441.

—Y el mismo día por la noche, entre once y doce, junto a la despensa del Duque de Alba, saliendo de beber de ella un rastrero, le dio un oficial de un confitero una estocada y le dejó muerto, por haberle dado a él un bofetón; y no contentándose con dejarle difunto, le echó mano a un cuchillo jifero que traía en la cinta y le cortó la mano derecha y sacó el corazón y se le llavó, dicen para echarlo al perro del Rastro. Inhumanidad por cierto grande. Ello hay en esta vida días climatélicos, como se dice de los años.—Agosto 9 de 1656-II-488.

—En el tesoro de Barchin del Hoyo suceden prodigios. S. M. ha librado ya dos mil ducados en Huete para los que van trabajando, y se dice que habiéndose encontrado patios con hermosas columnas

y en medio fuentes y diversidad de salas, al llegar a un callejón largo y estrecho, nadie se atrevió sino un mozo que, con un hachón de brea, lo fué penetrando al cabo del cual vio luz y se la mató la que él llevaba de un aire recio que le sobrevino. Siguiola, y al entrar en una hermosa cuadra, vio tres ninfas hermosísimas que le hicieron señas que entrase y le dijeron que si buscaba teroros, los había más adentro muy grandes; que entrase. Hízolo así, y desde otra puerta vio grande multitud de arcones llenos de monedas de oro y plata, y al otro lado montones de barras de lo mismo arrimadas a las paredes. Quiso probar la mano, y se le opuso delante una sierpe redonda como araña, tan grande como la rueda de un carro, que con las uñas y garras se lo estorbó, hallándose sin saber cómo en la misma parte por donde había entrado. Esto es así como lo cuento, que al juicio de todos se tiene por cierto ser ilusión diabólica.

Demás de esto, en un lugar que se llama Valera, legua y media de Barchin, se ha descubierto otro tesoro. El caso pasa de esta suerte. En el ribazo de un collado hay una cuava que llaman de la Judía, donde nadie jamás se ha atrevido a entrar, por las ilusiones y fantasmas que se le oponen luego. Andaba por allí un muchacho de trece a catorce años un día y entrose en ella a travesear. Vio luz de lejos y fuela siguiendo, y con la simplicidad de la edad creyó salía a otra parte. Hallóse al fin al poco trecho a las puertas de un palacio suntuoso, donde vio un viejo que le preguntó que qué buscaba y donde iba. Respondiole con la simplicidad de la edad que solo a ver había venido allí. Replicóle el viejo que si era a solo esto, que entrase, que él le enseñaría cosas grandes y riquezas no vistas ni aun imaginadas. Mostróle mucho más que lo que el otro vio en Barchin del Hoyo. Pidióle el muchacho le diese algo. Ofreciósela para otra vez. Continuó algunas en ir, y no le daba nada. Hacía falta en su casa, y apretándole, se lo dijo todo a sus padres como aquí lo digo, y que fuesen con él, que se lo enseñaría. Hiciéronlo así, acompañados de otros, y estando dentro, aunque le oyeron que hablaba y que le respondían y que decía: «¿No lo ven tal y tal cosa?», ninguno lo vio. Dióse noticia a la Inquisición de Cuenca. Dijeron que hiciese instancia en pedir, y que tomase lo que le diesen, santiguándose primero que entrase y dijese el Credo. Porfió en pedir, y queriendo tomar, le dio el viejo 4 ó 6 bofetones haciéndole sangre y después hizo las paces con él para que no dejase de volver a verle. Han venido a dar cuenta al Rey dos personas con quien yo he estado y me lo han referido como lo cuento, no con tanta particularidad como ellos dicen que pueden hacer un procero muy largo. Todo este año va de tesoros. Plegue

a Dios que no paren todos en humo como los más deste género suelen ser.—Agosto 20 de 165E-II-492-94.

—Tuvieron D. Pedro de Toledo, hermano del señor de Higares, y D. Juan de Solis, caballeros mozos, amigos, ricos, y de lo mejor de España y, sobre todo, valerosos como unos Bernardos, y muy diestros en las armas, digo, en efecto, que tuvieron ciertas palabras y metiéndose de conformidad en un coche se fueron a Lavapiés, detrás de Santa Isabel, donde a las cuatro de la tarde comenzaron a reñir, embistiéndose como unos leones. Fueron las armas dagas y espadas. Duró la pendencia una hora y más, descansando tres veces. Salieron heridos entrambos peligrosamente; y viéndose así, abrazándose amorosamente, tornaron a meterse en su coche, y se fueron a curar. Ha sido acción ésta la más bien vista y alabada que ha sucedido en nuestros tiempos.—Setiembre 20 de 1656-II-532.

—Dos meses y medio ha que no se dan en Palacio las raciones acostumbradas, que no tiene el Rey un real, y el día de San Francisco le pusieron a la Infanta en la mesa un capón que mandó levantar porque hedía como perros muertos. Siguióle un pollo de que gusta, sobre unas rebanadillas como torrijas, llenas de moscas y se enojó de suerte que por poco no da con todo en tierra. Mire Vm. cómo anda Palacio. Todo esto es como lo cuento, sin añadir ni quitar un ápice.—Octubre 11 de 1656-III-24.

—Envía Su Majestad 36 caballos, los 12 al Emperador, otros 12 al Rey de Dinamarca, y los 12 restantes al Sr. D. Juan de Austria, a Flandes. Llévalos el marido de Catalina del Viso, una labradora que, por lo simple y graciosa, tiene con el Rey y en todo Palacio gran cabida, que le asiste perpetuamente, excepto las noches, que se va muy tarde, o por mejor decir, la llevan en un coche a su casa, que la tiene propia, y tan buena, que le ha costado 24.000 ducados. Casóla el Rey, y hoy tiene 100.000 ducados de hacienda y más, y en su casa audiencia formada y festejo todas las mañanas antes de venirse a Palacio, donde come de la mesa del Rey. Esta tal era una muchacha labradorcilla que servía en Palacio a una mondonga, y un día de mucho frío en el invierno, que hacía muy buen sol, puesta a él, le cogía en el delantal, y cuando le parecía estaba ya bien caliente, le cogía e iba corriendo al aposento de su ama y le metía en un arca, y hacía esto tantas veces yendo y viniendo, que, siendo notada de las otras, le preguntaron que para qué hacía aquello; a que respondía

que guardaba el sol para cuando no le hubiese, y calentarse a él. Pasó la palabra; llagó a oidos de los Reyes; llamáronla, dijo lo mismo y otras inocencias, y quedó tan bien vista de la Reina Doña Isabel, que goza de Dios, que desde entonces tiene en Palacio el cabimiento que digo, y cuatro o seis hijos que le ha dado Dios; y aunque niños, con oficios en Palacio y mercedes; las hijas para dotes cuando se casen, que en esta parte no es tan inocente que no toma y pide cuanto le dan y ha menester.—Diciembre 20 de 1656-III-135-6.

—Dícese que el día de San Jenaro, patrón de Nápoles, donde todos los años se continúa un milagro desliéndose su sangre, puesta en una ampolla a vista de su cabeza, cuando le traen en procesión, y que ogaño no lo ha hecho, teniéndose a mal agüero, si no es que, como otros dicen, lo ha hecho el Santo por haber tomado aquel Reino por patrón a San Francisco Javier, de la Compañía de Jesús, y haber metido su imagen en la capilla del Tesoro, y héchole una salva real, que también en los Santos puede haber santa emulación y no querer compañía en el Patronazgo.—Febrero 28 de 1657-III-209.

—En Cádiz, en la Compañía de Jesús, estando en la Congregación una noche los congregantes en disciplina, se le arrimó uno de ellos a otro con quien había tenido un disgusto, y le dio de puñaladas, siendo la primera de suerte que no le dejó dar voces, hallándole después muerto sueltos los calzones con la disciplina en la mano. Es cosa cierta.—Marzo 28 de 1657-III-239.

—Iban en un coche el Viernes Santo el Marqués de Villanueva del Río, Chinchón y Talavera y Fernandina. Quisieron romper la procesión por donde iban los albañiles con el paso de la Huída a Egipto, y diéronles tantas pedradas que, si no escapan por pies, no quedara ninguno de ellos a vida, llevándose hacia allá cada uno a buena cuenta 4 ó 5 guijarrazos, y como iban con túnica, no conocieron a ninguno.—Abril 4 de 1657-III-250.

—Paseaba en su coche el Duque de Alba y su hijo Villanueva del Río, y el Príncipe de Astillano, y D. Luis Ponce por la calle del Príncipe, y salpicó un caballo a un soldado que pasaba también con muchas galas. Metió mano; dióle al cochero una cuchillada de buen tamaño y apeándose los señores, embistió con ellos como un león, a quien dieron tantas heridas ellos y la gente que llevaban consigo, que murió luego.—Abril 11 de 1657-II-256.

—Prendieron a un hombre porque le hallaron dando a una mujer de bofetadas, y a él y a ella los llevaron a la cárcel. Visitóse el lunes, y sacándolos a los dos, habiendo escrito contra él mil disparates, como lo hacen siempre esta gente farisea, pidió el hombre licencia de hablar, y dijo: «Señores, yo soy casado y con seis hijos. Salí antes de ayer desesperado de casa, por no tener con qué poderlos sustentar, y pasando por la calle de esta mujer, me llamó desde una ventana, y diciéndome ella dentro le había parecido bien, me ofreció un doblón de a cuatro si condescendía con ella y la despicaba, siendo esto por decirla yo que era pobre. Era un escudo de oro el precio de cada ofensa de Dios. Gané tres, desmayando al cuarto de flaqueza y hambre. Quísome quitar el doblón y no pudo, y a las voces llegó este alguacil que está presente, y tuve mejores manos que ella para hacerlo. Suplico a V. S. diga ahora ella si esto es verdad o mentira.» La cual allí en público dijo ser todo así, y visto por la sala, *in continenti* le hicieron volver el doblón de a cuarto, en su presencia, al alguacil y le echaron libre y sin costas la puerta afuera, y a ella le mandaron tornar a su encierro para quitarla el rijo con algunos días de pan y agua. Fue esto así como lo cuento, lunes 5 de este mes.—Noviembre 14 de 1657-III-365.

—El Conde de Oñate está desahuciado de los médicos, que si Dios no obra, al parecer, tiene poco remedio, y sus mismos émulos confiesan que su Majestad y España pierde la mejor cabeza que tiene.—Enero 30 de 1658-IV-50.

—En Málaga se ha helado mucha parte de la marina, y casi en toda Andalucía los naranjos, sin perdonar a Sevilla ni Córdoba, y en Granada nevado y llovido tanto, que ocho días cesó el comercio, y en Sevilla cayó una nieve muy buena. En Málaga entró una mañana un hombre a caballo chocando con todos, y deteniéndole, le hallaron muerto helado. En Alcaraz se partió una tinaja de más de 300 arrobas de vino, hallándole helado, sin perderse gota al mudarse a otro vaso. En Valencia ha usado el tiempo de los mismos rigores con los limones y naranjos. Junto a Talavera llegó un pastor con tres pollinos y cuatro perros pidiendo a un convento limosna para llegar a Madrid, por habérsele muerto helados 500 carneros que traía. En Alcocer, en una eminencia en que estaba una ermita al abrigo de un paredón, se pusieron cuatro hombres, tres mujeres y otros tantos muchachos, al rayo del sol, y se cayó sobre ellos, de recalado, con las

muchas aguas que ha llovido, que en todas partes alcanzan las desdichas y vienen las desgracias.—Febrero 20 de 1658-IV-85.

—Viendo tanto galán las mujeres los toros pasados, dijo la de Liche desconsolada a la de Monterrey, que estaban juntas: «Más hermosas están todas éstas que nosotras.» A que respondió la de Monterrey: «Todo lo han menester para enamorar a los hombres tan galanes que hoy hay; que a nosotros nos basta lo que tenemos, supuesto que los nuestros en talles y caras son los peores que hay, que si no es a fuerza de interés, ¿quién los ha de querer?» No es boba, sí es cierto.—Febrero de 1658-IV-90.

—Un memorial han dado al Rey de 143 señoras casadas de mal vivir, 378 caballeros tahures, perdidos por el juego, y de infinidad de mal entretenidos que se podrían entresacar de los demás para la quietud de la corte. Remitiólo al Presidente y él a D. Vicente de Bañuelos, que, llegando a una señora, le envió noramala y quiso darle muchos chapinazos y mesarle las barbas.—Abril 10 de 1658-IV-103.

—Muchos días há que se oyen golpes en Palacio, a pausas, desde la media noche hasta que llega el día; y como se van llegando a ellos se van apartando. Unas veces son en la torre del despacho del Rey; otras en la del Relox, a quien atan al volante, y ellos no dejan de continuar comenzando desde lo profundo de la Capilla; con que el desvelo y miedo de las damas es grande, yéndose unos y otras a juntar en las cuadras mayores a pasarlo en compañía. El cuidado del Rey no es poco, ni las guardas que se ponen menos, y a mediodía se han visto menear los escritorios. Los juicios son varios y parecen presagios no buenos; Dios sabe lo que es. Lo cierto es que todo cuanto aquí refiero es la misma verdad.—Abril 24 de 1658-IV-108.

—Jacome Palmier, picador del Rey, ha vuelto ya de llevar los caballos al Rey de Hungría, habiéndose escapado de una borrasca, donde se le murieron tres de 14 que llevaba, y de manos de turcos, franceses e ingleses. En Liorna se reparó ocho días, y el Duque le hizo montar en los suyos y dio una cadena de oro curiosa, pero de poco peso, y el Rey de Hungría otra de poco más valor; pero el Archiduque una muy grande, y en ella una esmeralda con sus armas y rostro esculpido a los dos lados. Vino con él Pedro de Retana, marido de Catalina del Viso, la graciosilla del rey, que traía unas

alforjas muy grandes y llenas de mil curiosidades que por allí en todas partes había juntado, de valor de 500 ducados, y al entrar en Madrid a los 28 del mes pasado, al anochecer en las gradas de San Felipe se las quitaron, llevándoselas sin sentir, no pudiéndolas librar de aquel estrecho, habiéndolo hecho de tantos golfos por donde había pasado. Es cosa cierta.—Mayo 8 de 1658-IV-137.

—Llegó a vista de Almería, una legua del puerto, un navío bien grande, inglés, mercantil, y echando el batel al agua, sin temor de mal suceso, se fue al puerto a avisar que los mercaderes que quisiesen comerciar, fuesen a hacerlo que haría comodidad en los precios. Hiciéronlo muchos, y un hombre que hay allí muy valiente y gran pirata, que se llama Mirambel, y corsea y le temen en toda Berbería, éste, pues, corrido del atrevimiento de verle comerciar a nuestro despecho con tanto desenfado, armó un barco longo con la gente de su bergantín, y fingiendo ser mercaderes de Granada, a mediodía se fue a él, y dándoles entrada a 30, yendo mirando las mercancías, repartidos por todas partes, de seis en seis, desembrazaron sus carabinas que llevaban ocultas, y le rindieron en menos de un cuarto de hora, entrándose con él en el puerto. Dícese es presa de 80 a 90.000 ducados, todo de mercadurías, lienzos de Francia, sombreros de castor y otras infinitas cosas de mucho precio. Sucedió esto a los 24 de Abril.—Mayo 8 de 1658-IV-140.

—Esperáse la venida de D. Diego de Yeguas, General de la flota pasado. Trae un presente a Su Majestad del Duque de Alburquerque, que le envía un doblón con asa arriba que pesa 1.000 onzas, y tiene las armas de todos los reinos de Indias, y dos barajas de hojas de oro y otras dos de plata curiosísimas, de naipes para jugar, entalladas y dibujadas en ella mil curiosidades, y 30 dados de oro y otros 30 de plata que sirven de tantos; seis mulas andadoras de paso rápido de 30 leguas a sol a sol; dos gatos de algalia y otras muchas curiosidades; piedras bezares y otras cosas galantes, y al Conde de Peñaranda otra mula y algunas otras cosas de no poco precio.—Mayo 22 de 1658-IV-148.

—Fue a Canillejas un zapatero de Madrid a querer tomar posesión de una heredad de obras pías y misas de ánimas que habían pleiteado en el Nuncio, y no hubo bien entrado en sus términos, cuando se le pusieron a cada lado dos difuntos sin poder volver atrás aunque lo intentó. Llegó a la Iglesia, y llamando al escribano, hizo dejación

de la heredad a las ánimas del Purgatorio. Volvió a Madrid antes de ayer y murió en veinticuatro horas. Es cosa cierta.—Mayo 22 de 1658-IV-150.

—El día siguiente por la mañana, volviendo el Rey al Retiro por los agustinos Recoletos, atropelló con el coche un jumentillo de un pobre hombre que sacaba tierra, y aunque procuró detenerse, le hizo pedazos: clamó el hombre la pérdida de su hacienda, y le hizo dar un doblón de a 8, otros dicen dos, y preguntándole unas tapadas por la salud del Príncipe, afectuosamente les respondió que ya estaba bueno, y les quitó el sombrero.—Junio 5 de 1658-IV-167.

—Entró a verle el Rey una mañana en el mayor aprieto de la calentura y mala noche. Preguntó al ama cómo lo había pasado y le dijo: «Señor, yo tengo tres hijos, los más lindos que hay en la Corte, criados a mis pechos, luciéndoles mi leche y cuidado; cuando lloraban les mecía, y con saliva les curaba las paperas y granos; dormían a mis pechos, dándoles, como dicen, carona; comía a mis horas sazonado. Aquí todo me lo dan sin especias, sazón ni sal; paso las noches desvelada, y si he de reposar, es fuerza retirarme a un camaranchón; la que se le antoja, me levanta las faldas registrándome si me ha venido el achaque; la baraúnda y bullicio es grande; la leche con tantas zozobras, no es posible sea la que ha menester. Esto es lo que pasa y que parece no tiene remedio, de mi parte hago lo que debo, y no me falta más que al acierto de servir a Vuestra Majestad, con que en todo tiempo me daré por contenta y pagada.» Es cosa cierta todo cuanto aquí digo, y que el ama no es nada boba.—Junio 5 de 1658-IV-166.

—A los 19 de Mayo en Granada llegó a su casa Martín del Campo, Procurador de aquella Audiencia, y mientras aderezaban la cena, tomó un libro en qué divertirse; llamáronle, y como no respondiese, acudieron pensando que estaba dormido a despertarle, y halláronle muerto, y echada la cara sobre él, siendo el capítulo del Juicio final. Súpose al día siguiente y llegando la nueva a Bernardo de Aguayo, amigo suyo, que se estaba lavando las manos, se cayó muerto de repente, habiendo desde primero de mes muerto de repente otros siete u ocho en aquella ciudad. Es cierto.—Junio 5 de 1658-IV-170.

—En el callejón de San Blas, al Prado, sobre el juego, salieron a reñir dos caballeros. Quitáronse los jubones; mató D. Bartolomé

de Avellaneda de una estocada a la primera ida y venida a D. Antonio de Ubeda, del hábito de Santiago, hermano del correo mayor de Toledo, que había venido solo a ver la comedia del Retiro de aquella ciudad, y luego se metió en el Jerónimo.

Desde Navidad acá se dice haber sucedido más de ciento y cincuenta muertes desgraciadas, de hombres y mujeres, y a ninguno se le ha castigado. Y en la plazuela de Santo Domingo el cortador de la vaca, sobre tomar un mondadientes a un palillero que los vendía, le abrió el pecho con la cuchilla, sacándole a plaza y vista de todos el asadura del pobre hombre.—Junio 5 de 1658-IV-171.

—Dícese haber mandado el Pontífice a la Inquisición por un Breve particular recoger los escritos de muchos que tratan de las fuerzas, como son Salgado, Solórzano, D. Antonio de Castro y otros. Materia en que es menester usar de mucha maña, por los inconvenientes grandes que tiene de echarla en público.—Junio 5 de 1658-IV-172.

—Ha mandado la Inquisición recoger la carta de los Profetas de Liche que pronostica el juicio final.—Junio 5 de 1658-IV-172.

—En la calle de Alcalá, junto a los Carmelitas descalzos, vive una beata que se llama Ana Gallo, tenida por santa, examinada de la Inquisición cuatro o seis veces, la cual se dice haber pronosticado a Madrid desde aquí a Navidad una grande calamidad y infortunio. Dios sobre todo.—Junio 5 de 1658-IV-173.

—Fue Góngora a ver al Valido en el coche nuevo que ha hecho como el del Rey y le ha costado 2.000 ducados. Díjole un lacayo de D. Luis al cochero: «Un amo viene a echar a perder al mío, y luego el mío va a echar a perder al Rey, y el Rey nos echa a perder a todos.» Es cosa cierta y dicho agudo de un hombre bajo.—Junio 5 de 1658-IV-174.

—En un lugar llamado Martín Muñoncillo de la Dehesa, junto a Arévalo, sacaron en procesión los días terribles pasados de las tempestades grandes de aguas y crecientes de ríos a la Madre de Dios. Haciéndole una novena al salir de la iglesia, siendo el día agrio y desigual, una mariposa como una palma de la mano se le puso en su corona, y de cuando en cuando volaba alrededor de ella, haciendo este continuadamente la novena toda, y el último día la hallaron

muerta, y que tenía sobre la cabeza una Verónica al natural, dibujada en el copete como si fuera hecha por mano de algún gran pintor; pero ¿qué mayor que Dios, que lo hace todo? Hanla traído al Rey.—Junio 12 de 1658-IV-180.

—La gente que va en nuestra armada he visto algunas cartas que aseguran será de 16.000 a 17.000 personas, deseando todos huir de lo de acá. No me espanto. Con que el Andalucía quedará muy falto de hombres.—Junio 12 de 1658-IV-183.

—En San Juan de los Reyes han comido todos estos días de la elección de General 2.800 frailes en dos refectorios muy capaces, con mesas duplicadas, comenzando desde las once y acabando a las cuatro.—Junio 12 de 1658-IV-187.

—Domingo, primer día de Pascua de Espíritu Santo, en el Prado, entre las ocho y las nueve de la noche dijo el Almirante, que iba con Fernandina y Tabara, al Marqués Serra, que seguía a unas damas: «Marqués, ese coche es mío y la gente que lleva.» Insistió otra vuelta el festejo, y apeándose el Almirante y tratándole de pícaro, y dándole algunas calabazadas, asiéndole de las guedejas, metió a la daga mano para señalarle, y le dio cinco heridas; otros dicen siete en el rostro y cabeza. Está preso en su casa.—Junio 12 de 1658-IV-187.

—Domingo 23, a las seis de la tarde, haciendo la procesión del Rosario en el Colegio de Atocha, junto a la cárcel de Corte, estando la Madre de Dios a la puerta y la calle toda llena de coches y gente arrodillada, una danza que llegó desvió mucha gente desmandada; milagro también: le faltaron las asas a la campana mayor al tocarla, y cayó al suelo, sin quebrarse ni ofender a nadie, llavándose un pedazo de la cornisa, y cogiendo aire, o lo que Dios le fue servido, bajó poco a poco, dando lugar a algunos de huir el golpe.— Junio 26 de 1658-IV-201.

—Malparió la Bezona dos días antes del Corpus, y para que se animase a representar los autos, le envió José Gonzalez 400 reales como Comisario que era de ellos, como el más antiguo del Consejo.—Junio 26 de 1658-IV-205.

—Domingo llegó correo del Marqués de Liche a su padre: viene ya, y que quedaba una jornada de Agreda, y se dice de él que yendo

a Pamplona, le regaló mucho el Conde de Santisteban, Virrey, a quien pidió el día siguiente una llave de un postigo, y excusándose de dársela con que se había perdido, le hizo descerrajar, y por allí metía a la *Damiana*, comedianta, su amiga, todas las noches, una de las cuales fue presa por la ronda con un lacayo suyo y llevada a la cárcel, haciéndola información de amancebada con el que la traía, y desterrada. Sobre lo cual pasaron entre el Virrey y Liche palabras pesadas, y luego se puso en camino y se volvió a los baños y aunque dio cuenta el Virrey al Valido al que le remitió que lo hiciese, no lo ha hecho y se ha retenido la carta.—Junio 26 de 1658-IV-206.

—Domingo 30 de Junio, otro día después de San Pedro, en el Prado nuevo, junto a la última fuente grande que allí hay, dos demonios incubos trataron con dos mujeres que vivían en la calle del Pez, que desde el río las vinieron acompañando y enamorando discreta y dulcemente. Dejáronlas de suerte que la más muchacha murió dentro de seis horas, confesada y muy contrita, y el día siguiente la otra. Es cosa cierta, y que muchos por curiosidad se hallaron en su entierro. Diéronles flujo de sangre y un doblón de a cuatro que se volvió carbón. Es cierto.—Julio 10 de 1658-IV-221.

—Dícese por cosa muy cierta se viene Castrillo al fin de este año; que está tan odioso, que se teme en aquel reino una desdicha, y que envían al Duque de Alba, que si no es él, Medina de las Torres y Oñate, todos los demás valen poco. Mire Vm. a lo que está reducida una monarquía tan grande.—II, 21.

—A los 15 de Noviembre en Cuéllar, lugar del Duque del Infantado, lunes en la noche, sacó un fraile francisco a una monja muy linda, de veinte años, del convento de Santa Clara; y en Sevilla, a 1.º de Setiempre, sobre un disgusto con su Prelado, habiéndole preso, se escapó y dio consigo en Sierra Morena, donde está ahora acaudillando una gran tropa de aquella buena gente que sale a los caminos a pedir limosna por la boca de cañones reforzados.—II, 232.

—Fue a oir misa al Buen Suceso un criado de los mayores del Duque de Alba. Púsose al lado de una dama muy hermosa. Volvió algunas veces a mirarla, y al acabar la Misa, con mayor cuidado, hallando junto a sí la figura de la Muerte. Desmayóse; trajerónle a su casa, en un coche y murió a las veinticuatro horas.—II-308.

—Entre los agustinos y trinitarios ha habido en Salamanca grandes debates, llegando a las manos con los Mayores de sus religiones a bofetadas y coces en los actos públicos, sobre si quedó Adán imperfecto quitándole Dios la costilla, y si fue sólo carne con lo que le llenó el hueco donde se la había quitado.—II, 240.

—S. M. ha mandado no vayan mañana a la Comedia sino solas mujeres, sin guarda-infantes, porque quepan más, y se dice la quiere ver con la Reina en las celosías, y que tienen algunas ratoneras con más de 100 ratones cebados en ellas para soltarlos en lo mejor de la fiesta, así en cazuela como en patio, que si sucede será mucho de ver, y entretenimiento para SS. MM.—II-308.

—Estuvo el Rey en Colmenar antes de la Semana Santa para divertirse en la caza. Detúvose cuatro días, gastó 25.000 ducados y no cazó más que una zorra.—II, 365.

—Avisan de Sevilla que un Santo Cristo de bulto, con la cruz al hombro, sudó el día de la pérdida de D. Juan de Hoyos, corriendo arroyos de agua la tunicela morada que tenía vestida, y que la ciudad se había alborotado de tal prodigio, y que para quietarla, habían fingido ser ratas grandes que la habían orinado.—III, 9.

Dícese que gusta la Reina de acabar de comer con confites, y que habiéndola faltado dos o tres días, salió la dama que tiene cuidado de esto, y dijo que cómo no los llevaban como solían. Respondiéronle que el confitero no los quería dar porque le debían mucho y no le pagaban nada. Quitóse entonces una sortija del dedo y dijo: «Vayan volando por ellos con esta prenda a cualquier parte.» Hallóse Manuelillo de Gante, el bufón, presente, y dijo: «Tome Vm. a envainar en el dedo su prenda», y sacó un real de a cuatro y diólo, diciendo: «Traigan luago los confites a prisa, para que esta buena señora acabe con ellos de comer.»—III, 46.

—El tiempo santo ha hecho, según dicen, descubrir un hechizo puesto al Rey en un espejo donde al pasar se miraba. Dícese le entregaron al fuego, y que se calla por razones de Estado.—IV, 96.

NOVOA—HISTORIA DE FELIPE IV

La primera jornada fue a Barajas y al otro día pasó a Alcalá de Henares; entró a caballo con las pistolas en el arzón: acción que hizo a los que lo vieron, así a los mozos como a los viejos, entrar en pensamientos de alistarse y de seguirle; dejar sus casas como algunos lo hicieron, y aquella villa ofreció gente para servirle; conque todas las demás, por donde después caminaba, decían: entre a caballo y vámosle siguiendo; pareciéndoles que aquella demostración lo pedía, y ver a un Rey caminar de aquella forma, que hacía años que no se había visto en España: a otros enternecía que las cosas se hubiesen puesto en estado que obligasen a los Reyes a semejantes novedades.—Novoa: *Documentos inéditos*. T. LXXXVI-p. 21.

Informábase el Rey del camino que desde Cuenca a Molina de Aragón había, y deciánle que era notable, y mucha parte de él jamás pisado de pie humano; áspero montañoso y desierto, todo o lo más de ello cubierto de pinos.—T. LXXXVI-p. 45.

Jueves a las ocho y media juró D. Enrique de Gentil-hombre de la Cámara de S. M., y la compañía pasó a alojarse a Daroca, primera ciudad del reino de Aragón, sobre que hubo no pocas diferencias sobre el alojamiento: cerraron las puertas no queriéndoles admitir, armándose de sus fueros y para que pasasen adelante fue menester ir allá el Pronotario D. Jerónimo de Villanueva, que por aquella vez los admitiesen. Obedecieron y D. Diego Mejia y los que estaban en Valencia para las cosas de la guerra, largaron a Zaragoza. Llegaron también aquí las compañías de infantería del marqués de San Román y de Salinas, hijos del marqués de Belada: salieron a

dar muestra a la puerta de Valencia, donde los esperaba el Ministro, atravesado a un lado del camino de la mano derecha, y llegando la compañía del marqués de Salinas a afrontarse con el coche, como todos, daban sus cargas y disparaban sin munición de plomo: de la primera hilera dio una bala en la varilla del coche, y como era gruesa y bien amarrada, resistió y hecha pedazos cayó sobre su cara y manos del Secretario Carnero y de un enano, que iban sentados en aquel estribo; cuyo alboroto no fue más que decir el dichoso que había librado: «pase la palabra; que tomen la puntería por alto». Vinieron luego muy sobresaltados al alojamiento del Rey, con el cuento y los pedazos de la bala en la mano, mostrando sus heridillas, el Secretario y el enano: corrio el suceso por el lugar; hablábase en público la suerte del que escapó; pero en secreto maldecían la falta del efecto y de la puntería, porque quisieran que Dios les hubiera librado en aquel golpe de tantos. Llegó a las orejas del marqués de Salinas y vino luego a Palacio a lavarse las manos con el Poderoso, sobresaltado, diciendo se hiciese luego averiguación de quien era, que se cometió a D. Francisco de Quiñones, Asesor de la gente de guerra y al Licenciado José Gonzalez. Eran muchos los extremos de familia y de los beneficiados; hizóse pesquisa del delincuente, y por sus pasos contados le vinieron a sacar en limpio: fue preguntando y dijo que a él le habían dado aquel día aquel arcabuz cargado, de las armas que había en Molina, y que le disparó; y preguntando de la puntería y de otros indicios no dijo nada: dierónle un cruelísimo tormento y no se pudo sacar más de él, o por las listas de que era del Puerto de Santa María. Corrió el caso por toda la redondez de España, y de ella a los demás, y todos tuvieron por infeliz el golpe y la mano de que no llegase al fin común y deseado de todos, así eclesiásticos como seglares; conque revolvieron a refrescar las cosas del duque de Medina Sidonia.—T. LXXXVI-pp. 47-48.

El Rey levantó de Molina y siguió el viaje de Zaragoza y antes de entrar en ella, en el lugar penúltimo, le representó la Ciudad y le suplicó no entrase con armas, porque parecía desconfianza de sus vecinos, que serían de riesgo y de inquietud, causarían alboroto y disensiones, y sin embargo era contravenir a los fueros. Fueron respondidos que S. M. venía como soldado, y se le había de hacer cuerpo de guardia en su Palacio como en Molina, y que había para este intento elegido por Plaza de armas a Zaragoza: volvieron a replicar que la gente de guerra, así de caballos como de infantes pasasen a Cataluña, que la gente de Zaragoza y la Milicia que había entraría

de guardia cada día, y en esta forma se podría cumplir con la obligación en el designio de S. M.: volvió a denegárseles, y todavía se tornó a tomar asiento en los alojamientos, porque los naturales no lo habían de tolerar, y tomose por expediente que alojasen de la otra parte del rio. Con que se venció este encuentro y entró el Rey a 27 de Julio.—T. LXXXVI-pp. 51-52.

INTRODUCCIÓN A VELÁZQUEZ—1947 (1)

I

[LA OPINIÓN DEL TRANSEUNTE] (2)

En estas lecciones, tomadas en conjunto y sin más limitación que la muy premiosa impuesta por el tiempo, se va a ir procurando dar razón de cuanto se diga, se va a hacer el ensayo de sortear la arbitrariedad. Y como estas lecciones que he ofrecido a la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País tienen su porqué, yo necesitaría comenzar patentizando el porqué de estas lecciones. Pero hablo hoy por primera vez en San Sebastián y enunciar sinceramente aquel porqué es cuestión delicada que presupone haberse ya formado una cierta amistad, alguna intercomunicación y confidencia entre los guipuzcoanos que me escuchan y mi persona. No es mi ánimo eludir esa cuestión, pero considero más oportuno demo-

(1) [Fragmentos del curso de cuatro lecciones organizado por la R. S. V. de A. del P., en San Sebastián, septiembre de 1947, con el título «Introducción a Velázquez.»

En un folleto, distribuido con las invitaciones, se anteponía la siguiente advertencia: «Entro en este cursillo, que se propone exclusivamente predisponer para la contemplación y el estudio efectivo de Velázquez y la porción de él que es su obra, con apurado temor de que sus cuatro lecciones no basten ni de lejos para enunciar lo pue sobre el tema fuera más urgente decir. Con el fin de aligerarlas, descargándolas de la necesidad de recordar los datos externos de la biografía de Velázquez, doy en las páginas siguientes los más imprescindibles, exponiéndolos en forma que anticipa ciertas agudas cuestiones con que hemos de habérnoslas durante las lecciones. Sirve, a la vez, este apunte como marco y guión a que los oyentes pueden recurrir mientras navegamos juntos por el alta mar de la historia.» El texto del folleto era el cap. I del primero de los estudios que recoge este tomo de «El Arquero» dedicado a Velázquez.

El folleto incluía, además, la tabla de generaciones que se reproduce ahora en la pág. 660 de este tomo VIII.]

(2) [De la lección 1.ª]

rarla y que en alguna de las lecciones siguientes surja de pronto, como por generación espontánea, cuando estemos ya bien sumergidos en la materia de este cursillo y haya tenido yo algún tiempo para esforzarme denodadamente en deslizarme, en filtrarme fraudulentamente dentro de zonas recónditas que hay en cada uno de ustedes y que suelen permanecer herméticas y arcanas. Digo: fraudulentamente... ¡Qué duda cabe! Si esta petulante faena de arrojarse a hablar ante un público y ser durante unas horas parásito de su atención es una operación que merece algo la pena, tendrá que consistir en que quien habla acierte a convertirse en efractor, en *cambrioleur* de la secreta morada donde cada oyente es más él mismo. Hablar en público como es debido resulta ser, de este modo, lo contrario de lo que al pronto parece. El público es una muchedumbre compacta, desindividualizada y anónima y a la cual el que habla parece dirigirse en bloque. Esto es lo que se hace en los *meetings* donde se procura que los oyentes dejen de ser individuos, que cada cual empaste y apelmace su persona con las ajenas y se forme de esta suerte el compacto deshumanizado que es la *masa*. Los políticos que sólo se dirigen a sus prójimos para uncirlos como cuadrúpedos a la carreta o carroza de sus fines particulares, trágicos con frecuencia y casi siempre más o menos ridículos, emplean esta técnica oratoria que comienza por hacer caer en catalepsia, por idiotizar a los que escuchan, volviéndolos irresponsables. Pero eso no es hablar como es debido; es, más bien, gruñir, berrear, tronituar, vociferar tópicos, lugares comunes; en suma, es puro «lugarcomunismo».

Hablar como es debido es lo contrario: es lograr que, poco a poco, aquella masa de auditorio se desintegre y cada oyente se vaya quedando solo, más solo que cuando está solo en su casa; conseguir que cada cual se sumerja en esa soledad radical que es la auténtica realidad de su personalísima e intransferible vida, en esa soledad a la vez dramática y fecunda en que se encuentra cada cual solo frente a frente con los problemas de su propia humanidad, sin nada que se interponga, cara a cara con la figura siempre un poco pavorosa que es la verdad. Hablar en público como es debido es retrotraer la aparente sociedad en que los hombres creen, de ordinario, existir a la auténtica, sustancial soledad que cada uno de ellos es; por tanto, descomponer, dispersar el compacto unitario e impersonal que es el público en una multitud de puras y estremecidas soledades.

Claro está que no todos los temas hacen esto fácil y el que este curso se propone tratar es de los menos adecuados. Sin embargo, so pena de quedar mal ante mis propios ojos y aun siendo mi tema

poco idóneo, no tengo más remedio que intentar aquella efracción, aquel *cambriolage* merced al cual, sin saber cómo, me encuentren ustedes súbitamente dentro de su interna morada y oigan mi voz no como viniendo de fuera, sino como emergiendo de ese fondo insobornable que en cada cual reside, donde suena esa voz sin estrépito, tenue, espectral, que tan certeramente llama nuestra lengua «la voz de la conciencia». No me importa, no; antes bien, deseo que al salir de aquí se dijeran ustedes los unos a los otros: «Hemos asistido a una escena de ventriloquía.» He anunciado que voy a intentar esto; pero no he anunciado que voy a lograrlo, sino que diré, como Don Quijote decía con su adorable y habitual solemnidad: «¡Podrán los encantadores quitarme la ventura, pero el esfuerzo y el ánimo es imposible!»

Vamos, pues, a decir algo sobre Velázquez. El tema es por múltiples razones de gran dificultad. La primera y más obvia razón es ésta: ¿Decir algo sobre Velázquez? Pero ¿es que queda sobre Velázquez algo por decir? Es el pintor mejor estudiado de todos. Eruditos indígenas e historiadores del arte extranjeros se han ocupado ubérrimamente de él. ¿No es un tema ya exhausto, una cantera desventrada de que se han extraído todos los mármoles posibles? El caso es que casi todas las gentes piensan que esto —no quedar ya nada que decir— pasa no solo con el tema «Velázquez», sino con todos los grandes temas. Según ello, nuestros antecesores habrían agotado todos los asuntos y quedaría para nosotros tan solo la aburrida faena de repetir. Que se piense así es ya de suyo un hecho curioso, merecedor de análisis. Pero no podemos entrar en él, porque es labor grave, la cual nos obligaría a sacar del fondo de la actual vida en todo el mundo los entresijos y poner a la intemperie sus vísceras sanguinolentas. Yo me propongo comenzar muy pronto, en una serie de artículos, los primeros que escribo tras doce años de silencio, que aparecerán en el periódico *España* de Tánger y en la prensa norteamericana y suiza, esta tarea un poco cruenta de hacer ver las entrañas de lo acontecido en el mundo durante el último quindenio. Porque acaece que, por primera vez en la historia de Occidente, a los enormes hechos nuevos que se han ido produciendo no han seguido inmediatamente, como era sólito, su análisis y definición, de suerte que las gentes han vivido, y viven aún sumergidas en terribles sucesos, sometidas a increíbles angustias, sin tener la menor idea de qué era lo que les pasaba ni por qué les pasaba, con lo cual sus fabulosos sufrimientos han venido a multiplicarse por la tiniebla mental en que acontecían, hasta el punto de que si tomando lo que

es trágico por su reverso cómico quisiéramos simbolizar la situación de los hombres en estos últimos quince años, tendríamos que recordar aquel cuadro presentado en una exposición de Bellas Artes, cuyo lienzo estaba pintado completamente de negro y debajo ostentaba este rótulo: *Lucha de negros en un túnel.*

Pero todo esto anda, por fortuna, muy lejos de nuestro tema actual, aunque, dada la solidaridad existente en lo humano, es posible que observaciones nuestras sobre la época en que Velázquez vivió arrojen indeliberadamente alguna que otra vislumbre sobre la situación presente. Pero sí quiero hacer constar, de la manera más expresa, que discrepo radicalmente de ese diagnóstico según el cual está ya dicho cuanto importaba decir. Estoy, por el contrario, persuadido de que ni sobre Velázquez ni sobre nada se ha dicho lo que de verdad importa, lo más verídico, lo que más se ajusta al alabeo de la realidad, como a la mano el guante. No va a tardar mucho la comprobación de esto. Aunque todavía nos quedan por sufrir algunos temblores de historia —de sobra han podido ustedes percibir que los hay, como hay temblores de tierra—, por debajo de los hechos visibles está ya germinando en el mundo una nueva tranquilidad, de modo que durante los próximos cinco años, con sorpresa de muchos, se va a asistir a un brote prodigioso de nuevos pensamientos sobre todos los grandes problemas. Y todo esto va a a acontecer no en Rusia ni en los Estados Unidos, sino en esta Europa que suponen agonizante los que en la equívoca hora crepuscular confunden lo vespertino con lo matutino. Hace un cuarto de siglo me ocurrió predecir cosas que ahora andan por las calles. Veremos si se cumple este nuevo vaticinio. Aunque en realidad debía haberlo excusado, porque, como es sabido, el oficio más inútil del mundo es el de profeta. Para los griegos representaba Casandra el profetismo y de ella contaban que Apolo le concedió el don de profetizar con una condición: la de que nadie la hiciera caso.

Queda, pues, dicho informalmente lo que acabo de decir. Ahora conviene restringir la afirmación de que no está dicho lo que hay que decir, al caso particular de Velázquez, y tratar de demostrarlo, como el otro el movimiento, andando.

Pero necesito que durante la audición de estas lecciones tengan ustedes la bondad de mantener siempre a la vista, plantado en el horizonte de su atención, este hecho: que yo soy un gran ignorante en materia de historia artística, que entiendo sobremanera poco de pintura, que ante la pintura he sido tan sólo un transeúnte. Dirán ustedes que, entonces, disponerme yo a hablar sobre Velázquez

es una prueba de imperdonable audacia y que la audacia suele ir tocada, casi siempre, con la boina de la insolencia. Y el caso es, lo reconozco, que al pensar así no les falta a ustedes razón. Pero ¡qué le vamos a hacer! Cada cual es un repertorio de casi incoercibles propensiones. Soy madrileño, y una de las figuras más típicas de Madrid es ese chico que desde el tendido asiste a la novillada y en un cierto momento, sin posible contención, se arroja al ruedo y con su blusa se pone a torear al cornúpeta. Yo soy de por vida ese eterno chico de la blusa y no puedo contemplar un problema astifino sin lanzarme hacia él insensatamente. Me tranquiliza la convicción, adquirida en el estudio de la historia, de que la humanidad aprovecha todo, incluso la insensatez. Por ejemplo, casi todos los grandes matemáticos han sido grandes dementes y, sin embargo, la humanidad se las ha arreglado para beneficiarse de esa demencia, haciendo de su obra, la matemática, uno de los florones más gloriosos en el esfuerzo milenario que llamamos «civilización». ¿Por qué —me he preguntado muchas veces— no ha de servir para algo el incorregible chico de la blusa que, sin remedio, llevo siempre dentro de mí?

He dicho que ante la pintura he sido tan sólo un transeúnte. Pero el que es transeúnte ante algo lo es porque va a otra cosa de la cual se ocupa, de la cual entiende. ¿Y no tendrá algún interés lo que ve de las cosas al paso, conforme va a lo suyo, ese avizor transeúnte? ¿No sería de alguna conveniencia y acaso muy fértil? (1).

II

[UNA HISTORIA INÉDITA] (2)

Lo mismo que con los pintores sucede con los poetas. Los contemporáneos de Lope de Vega llamaban a éste «el monstruo». La palabra es, como veremos, típica de la época y el estilo barroco y, como todo el barroquismo, procede de la impresión que produjo la obra de Miguel Angel. En el vocabulario del tiempo la monstruo-

(1) [Entre este fragmento y el que sigue utilizó el autor un texto en todo semejante a los § 1 y § 2 —excepto el párrafo inicial del primero— del ensayo «Preludio a un Goya», publicado en el tomo *Goya* de la colección «El Arquero» —en Obras Completas tomo VIII—, que no se reproduce, remitiendo al lector a esas páginas (páginas 4 a 11).]

(2) [De la lección 1.ª]

sidad era una calificación favorable: ser monstruo era un primor y una manera de ser prodigioso. Para nosotros Lope de Vega sigue, en efecto, siendo un prodigio, pero, a la vez, tenemos que advertir con toda claridad lo que tiene de monstruo en el mal sentido de la palabra, en el sentido teratológico. A mí me pone carne de gallina cuando veo que los historiadores de nuestra literatura, empezando por don Marcelino Menéndez Pelayo, repiten tranquilamente que Lope de Vega compuso mil cuatrocientas comedias y dan como cosa que va de suyo ser esto una absoluta gracia, ciegos para la aplastante y simplicísima evidencia de que escribir mil cuatrocientas comedias es una absoluta monstruosidad, la cual debía plantear sin escape posible la perentoria cuestión de qué entendía por comedia nuestro siglo XVII, cuando atrocidad semejante fue posible. Pero claro está que ni Menéndez Pelayo ni nadie después se ha planteado esa cuestión y las que ésta, a su vez, provoca, resultando que a estas horas está en absoluto por ver y por definir esa magnífica y extraña realidad humana que fue el teatro español del siglo XVII. Precisamente porque soy español hasta las cachas, pero un español que quiere ver bien clara su españolía para hacerla refulgente, protesto de cómo se ha tratado nuestro teatro llamado «clásico», tratamiento que ha solido consistir en nulos decires y colosales estupideces o vano amontonamiento de inoportunas erudiciones, dejando intacto lo esencial, lo que en él hay de fenómeno único, radicalmente distinto de todo otro teatro y en que durante siglos han encontrado su felicidad mis compatriotas; por tanto, algo para mí sagrado, como lo son los toros —donde también, durante dos siglos, el pueblo español ha logrado ser feliz—, a pesar de lo cual, de ese hecho enorme que son dos siglos de felicidad, nadie ha tenido ni la piedad ni la intelectual fruición de meditar un poco en serio y reconstruir debidamente su historia, hasta que este chico de la blusa que, como dije, soy yo, se ha arrojado una vez más al ruedo y se ha ido al toro que esta vez es precisamente el hecho extrañísimo y formidable que es la corrida de toros. No obstante lo cual, por grotescas e inoperantes razones no intelectuales, se ha querido estos años galvanizar la sombra inerte del buen don Marcelino, especialista en Lope de Vega —por eso lo cito—, como si Menéndez Pelayo fuera un hombre que ha dicho cosas de las cuales se puede vivir, que es lo que hay perentoriamente, inexorablemente que reclamar de quien pretenda ante su pueblo valer como pensador. Pero vaya dicho en honor de Menéndez Pelayo que él no pretendió jamás ser tenido por tal y sabía muy bien el trabajo que le había costado, hacia el fin de su vida, llegar a ser discreto.

Como con la pintura, como con el teatro acontece con las demás dimensiones de nuestra historia. Piensen ustedes... el pueblo español, localizado en el *finis terrae* de área cultural de Occidente, recogido en la extremidad del cuerpo de la cultura europea, por tanto, pueblo de frontera con otro modo de ser hombre, radicalmente distinto del europeo, con el modo africano... En consecuencia, una forma de humanidad infinitamente dramática en que colindan perpetuamente dos inspiraciones y como dos destinos antagónicos, lo que da a nuestras almas esa incomparable tensión, ese ardor emotivo que hace incandescentes y febriles los ojos del hombre español —esa mirada española en cuya eléctrica espiritualidad relampaguea a veces como el eco del mirar de una fiera infrahumana, esa mirada sin par del varón español, cuyo secreto no han sabido descifrar los historiadores españoles, que sólo han sabido entender las mujeres de todo el mundo. De aquí lo extraña que ha sido siempre nuestra historia, lo tornasolada y cambiante de color, a la vez atractiva y atroz, dulce y frenética, que ha atraído y atraerá siempre la nostalgia romántica de los hombres del Norte. ¡Qué pena! Esa historia, distinta de todas las demás europeas, está inédita. No se ha sabido descubrir los concretos dinamismos de que está forjada, los problemas auténticos que la constituyen. No hemos tenido suerte. Curiosos y aficionados han escrito libros sobre figuras y acontecimientos de nuestro pasado que son muy estimables y algunos dignos de admiración. Hace unas semanas, por ejemplo, Marañón ha publicado su grande obra sobre Antonio Pérez. Pero Marañón no pretende ser un historiador; es un curioso y un entusiasta. Madrileño como yo, es, como yo, otro chico de la blusa. Historiadores propiamente tales no los ha habido en España y por eso todo nuestro estupendo pasado está por descubrir y analizar, yace náufrago en esa retórica de datos que se llama erudición. Nuestra historia está intacta, de suerte que siendo la española la realidad más vieja de Occidente, resulta ser la más virgen. ¡Qué pena! Desde hace siglos se halla España a la espera de que le nazca un historiador el cual venga al mundo trayendo sobre los hombros un objeto que se parezca algo a una cabeza.

Nuestra meditación sobre Velázquez y la pintura española de su tiempo nos obligará a definir en una dimensión muy concreta ese carácter que la vida española tiene de cultura fronteriza y de *finis terrae*. Pero antes necesito que nos aclaremos brevemente qué cosa es eso que se llama pintura, y a este fin creo lo mejor leer unos párrafos tomados al primer capítulo de mi libro sobre Velázquez aún no publicado, capítulo que apareció hace unos meses en cierta

revista catalana titulada *Leonardo*, revista tan discreta que imprime poquísimos ejemplares y da a lo escrito en ella un carácter tan secreto que apenas ha podido leer nadie lo allí dicho por mí y que me importa conste en esta ocasión.

III

[HERMENÉUTICA. — VOCACIÓN] (1)

Se trataría de una simple trasposición a la pintura del más elemental principio hermenéutico (2). Hermenéutica es la ciencia y el arte de interpretar textos, principio que consiste en precisar el sentido de una palabra mediante el contexto en que aparece, sea la unidad de la frase o la de la página o la de todo el libro.

Pero este principio es el que no se ha desarrollado nunca debidamente. Arranca de un pensamiento tan evidente que es perogrullesco. Este: lo que es parte, sólo puede entenderse si lo referimos al todo de que ello es parte —sólo en relación con ese todo es lo que es y tiene su verdadero sentido. La parte es así un órgano de un organismo. Hasta aquí la cosa va bien. Pero nótese la razón no menos perogrullesca que va implícita en esta verdad tan palmaria. Si la parte sólo tiene sentido cuando vemos su puesto en el todo a que pertenece, quiere decirse que, por sí y aislada, carece de sentido precisamente porque es sólo parte, por tanto, algo incompleto, puro fragmento. Si yo pronuncio aislada la palabra «de» ni ustedes ni yo entendemos; *de* aislado no significa nada. Pero si yo la reúno a otras palabras y digo: «La vida intelectual de San Sebastián», integrada en la unidad de la frase adquiere un primer sentido, aunque aún no bastante determinado, porque, sobre todo los donostiarras que me escuchan, andan ya en sospecha de que esa frase es, a su vez, sólo fragmento —el inicial de un párrafo que cualquiera de estos días puede salir de pronto estallando como un látigo del fondo de una de estas lecciones, párrafo donde yo me refiera a ese tema respecto al cual los donostiarras no tienen la conciencia tan tranquila como la tienen ejemplarmente, y con razón, en los demás órdenes de su vida ciudadana.

(1) [De la lección 2.ª]

(2) [El antecedente de estos juicios fue la lectura y el comentario de los primeros párrafos de *La reviviscencia de los cuadros* (que va en otro lugar de este volumen), conforme se anuncia en la página anterior.]

Si yo digo solamente *o*, digo algo sin sentido determinado, pues esa *o* puede ser la o disyuntiva —el clavel o la rosa—, puede ser el nombre tan frecuente en las mujeres andaluzas de María de la O y puede ser la «oh» de admiración que, por ventura, la llamada María de la O nos inspira. La *o*, sin más, es mero fragmento, el fragmento es resultado de algo que fue quebrado y roto y clama ser abrigado en el regazo de su todo originario. Es el lamento de los arcos mutilados que dan siempre al paisaje un tono gemebundo. Durante todo este rato me está bailando delante este dilema: ¿doy una lección o hago una conferencia? Esa frase proporciona ya un primer sentido fijo a la conjunción *o*. Pero ¿no es ella también a su vez una parte? Esa *o* pretende expresar un concretísimo dilema en que me encuentro, la individualísima vacilación en que aquí y ahora me hallo de resolverme a una de estas dos cosas: adoctrinar o emocionar. Pero estos dos comportamientos distintos y posibles sólo tienen su sentido preciso si son referidos y con ellos mi titubeo a la situación. De donde resulta que sólo tiene por sí mismo sentido, significación algo cuando no es fragmento, sino, por el contrario, realidad completa y genuino todo. Ahora bien, no siendo la ciencia histórica otra cosa que la interpretación de los actos humanos —pincelada, palabra o acción—, podemos resumir en última abreviatura el método histórico diciendo que en él se trata de descubrir cuál es la realidad completa, enteriza, el auténtico todo a que hay que referir el acto humano de que se trata. Y, consecuentemente, los grandes errores proceden de que no se ha acertado en esta faena y se toma como realidad completa y efectiva todo lo que a su vez no es sino fragmento. La historia que pretendo se haga es muy distinta de la usada: tiene que ser evidente como las matemáticas, aunque su evidencia posea otro carácter y solo pueda ser evidente si se goza de talento anatómico para discernir cuándo se tiene delante un organismo entero que se basta a sí mismo para ser realidad y no un mero pedazo, un miembro amputado que da aullidos de dolor reclamando la porción que le falta.

Vamos a tener un ejemplo de ello cuando inmediatamente advirtamos que quienes han estudiado nuestros grandes pintores han dado una interpretación imprecisa de su obra y su genio, por haber creído que bastaba referirlo como si fuesen realidad completa y autárquica a lo que suele llamarse «pintura española». Veremos en seguida que esta no es ni puede ser afortunadamente una realidad integral y que se baste a sí misma, que antes bien es, a su vez, fragmento de otra mucho más amplia y que ello, lejos de menguar mínimamente

los quilates de su peraltado rango, al tomarla así, en su verdadera perspectiva, la hace ver más ennoblecida y prócer.

Teniendo esto en cuenta, es evidente que no queda agotada la significación de una pincelada cuando descubrimos su oficio en la idea total del cuadro. Porque la idea de un cuadro no es tampoco una realidad completa e independiente, sino que, a su vez, está inserta e inclusa en una realidad previa y más amplia que hay en el pintor, a saber: su estilo pictórico, en el cual, como en una tierra, brotan sus creaciones singulares. Pero el estilo de un pintor surge promovido por los vigentes en su tiempo. Estos, incluso aquellos a que el pintor se opone, están presentes en su obra, actúan en ella y, por tanto, forman parte del sentido del pigmento. De este modo vamos transcendiendo un círculo de realidad tras otro y no por capricho, sino porque cada uno se revela fragmentario y nos transfiere a otro más completo. En el estudio mío de que he leído unos párrafos puede verse con detalle la ruta de interpretación que hay que seguir para acabar reconociendo que sobre cada pincelada gravita la vida entera del pintor hasta la fecha en que la dio, y con ella la vida de la época y de la nación a que pertenecía. Es decir, que la inteligencia rigorosa del más breve rincón de un cuadro nos obliga a zarpar hacia el alta mar de la historia. Añadiré ahora esta advertencia. Cuando el pintor da una pincelada la da por ciertos motivos que, más o menos claros, tiene ante su mente. Esos motivos son los que el pintor nos ha querido decir. Porque «decir» es siempre un *querer decir* y un querer decir *algo* determinado.

El estilo es un determinado sistema de tendencias referentes a lo que debe ser un cuadro. Siento tan vehemente deseo de que todo resulte a ustedes claro, diáfano —evidente, en suma—, que sufro al tener, por ejemplo, ahora, que renunciar a explicarles cómo puede darse en la mente de un artista la presencia de su propio estilo antes de que imagine ningún proyecto concreto y singular del cuadro. Porque la cosa no es cuestionable; no puede ocurrírsele a un pintor un cuadro si antes no está enamorado de ciertas cualidades abstractas, puramente formales, es decir, no precisadas en ninguna figura concreta —cualidades que serán los verdaderos valores estéticos de sus obras, por lo cual al hablar de estas solemos escoger también vocablos abstractos y formales, atributos genéricos. Cuando sus contemporáneos contemplaban alguna nueva obra de Miguel Angel no sabían hablar más que de su *terribilità*. Y en efecto, antes de forjarse Miguel Angel la idea de una posible escultura, de un posible dibujo, lo que tenía delante del alma y succionaba a esta, con máxima fuerza de

atracción, era «lo terrible»; así, en neutro y en genérico y en abstracto, la pura calidad «terrible», inconcretada y sin soporte de cosa o sustancia que fuera efectivamente «terrible». En el alma del artista los adjetivos se dan antes que los sustantivos y, por casi milagro metafísico, los accidentes estéticos preexisten a las sustancias. De ciertos de ellos está, por anticipo, enamorado cada artista, y empleo con reiteración la palabra enamorado porque, en efecto, cosa pareja acontece al hombre cuando ama de verdad, pues le parece que él había conocido ya a aquella mujer antes de haberla en la realidad conocido, que la había amado ya en un como mágico tiempo anterior al tiempo; en ese pre-tiempo de lo maravilloso y lo divino donde los antiguos situaban sus mitos y que hombres tan ultraprimitivos como los hotentotes sabían tan lindamente llamar «el tiempo que está a la espalda del tiempo». Y lo que hay de real en esta magia del amor es que, en efecto, todo hombre —si es capaz de auténtico amor, cosa menos sólita de lo que se presume— lleva desde su primera juventud dentro de sí previstos ciertos dones de feminidad a que su fervor está para siempre adscrito, y por eso no podrá defenderse cuando una mujer que los posee, en quien concretamente se hacen presentes, transita ante su vista con su paso sin peso. Este hecho contribuye a esa extraña perspectiva de eternidad que el amor tiene, pues, aunque este suele durar poco, como todo sublime frenesí, mientras están dentro de él los amantes les parece que se han querido desde siempre y que nunca se enajenarán. Con lo cual, siendo el amor tan fugaz ocurrencia, goza de una ilusoria gracia de eternidad —como todo lo que no tiene ni comienzo ni fin—, y por ello Schiller creía que él y su amada antes de esta vida se habían amado durante otra entera vida, no sabía bien en qué estrella.

Pero éstas son meras imágenes: la verdadera explicación tiene que quedar tácita, porque a fuer de muy precisa es difícil, abstrusa y larga de enunciar. Solo para aquellos más adentrados en estas cuestiones diré —hablando un instante teóricamente— que se trata de cómo puede darse en la mente humana la conciencia de los valores antes que la conciencia de las cosas en que esos valores residen o van a residir; por tanto, el problema de la sensibilidad *a priori* de los valores, que es una de las más sorprendentes potencias del hombre y la creadora por excelencia.

En efecto, la creación, el descubrimiento de nuevos valores es la actividad que en el ser humano va por delante de todas las demás, porque todas las demás funcionan suscitadas como medios para realizar esos valores. Y esto acontece no sólo en el arte, sino en todas

las dimensiones de la vida, en lo grande y en lo pequeño, en lo ilustre y en lo humilde, en lo solemne y en lo cotidiano. Cada hombre, cada pueblo, cada época es, antes que nada, un cierto sistema de preferencias a cuyo servicio pone el resto de su ser. La vida es siempre un jugarse la vida al naipe de unos ciertos valores, y, por eso, toda vida tiene estilo —bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno. Por eso yo no puedo ver a una persona sin percibir en seguida, aunque a veces yerre en la apreciación, a qué tiene puesta su vida, cuáles son los resortes del preferir que ponen tensión en su existencia. Al ser lo primario en el hombre es la realidad en él más suya, profunda y constitutiva —previa a la intervención de lo extraño y ajeno, a que logre o no realizarse, a su deformación por los azares de la vida. Es, en suma, nuestra «vocación»—palabra estupenda que describe exactamente esta vocecita insonora que en el fondo de nuestra persona nos *llama* en todo instante a ser de un cierto modo. La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo. Con máxima frecuencia desoímos esa llamada vocacional, somos infieles a nosotros mismos y, en vez de sernos, nos des-somos.

Como cosa archihumana, las vocaciones son susceptibles de cultivo, de cultura, y a lo largo de la historia se han ido depurando, afinando, enriqueciendo. De aquí la modificación de los estilos, sus avances y retrocesos y estancamientos. Las vocaciones con la mayor frecuencia son vulgares, es decir, que muchos de entre los hombres tienen la vocación de ser vulgo: de ser el médico cualquiera, el pintor cualquiera, el donostiarra cualquiera, y, en fin, el hombre cualquiera, el *uomo cualumque*. Pero otras, en cambio, no sólo son más o menos originales porque lo son los valores que prefieren, sino que entre estos destacan uno, el más abstracto de todos, el más formal y con menos materia y perfil, el cual, no obstante, es, a mi juicio, el que diferencia a los hombres en las dos clases más radicalmente distintas que pueden imaginarse. Me refiero a ese imperativo que algunos hombres sienten de *ser mejor*, se entiende, de ser siempre mejor de lo que ya son, de no vivir jamás en abandono y a la deriva de los usos en torno y de los propios hábitos, sino, por el contrario, exigirse a sí mismos y de sí mismos siempre más. Es, por excelencia, el imperativo de la nobleza del alma —*noblesse oblige*— y esto significa que poseer auténtica calidad de nobleza es sentirse a sí mismo no tanto como sujeto de derechos cuanto como una infinita obligación y exigencia de sí mismo ante sí mismo. Porque es indudable que no

hay cosa —ni la más sencilla y cotidiana— que no se pueda hacer de dos maneras, una mejor y otra peor, y los que tienen esa vocación de propio mejoramiento, ante todo acto se hacen cuestión de cuál es su manera mejor. Seres de enérgica y lujosa vitalidad, no les basta con ser, sino que necesitan ser más, es decir, ser mejor, y entienden por vivir exigirse; imperativo de verdad caballeresco, porque quien a él va sometido es, a la vez, corcel y espuela. Y no importa la condición social en que el individuo se halla ni cuál sea su oficio u operación, porque en todas cabe el buen estilo frente al malo. Trátese de un artista o de un comerciante, de un técnico o de un militar, de un sabio o de un analfabeto, de un patrono o de un obrero, de un hombre o de una mujer; y de la mujer no solo en sus venerandos oficios de esposa, madre, hija y hermana, sino muy principalmente en aquel su oficio que es previo a todos éstos y que éstos suponen: en su oficio de mujer como mujer, en sus gracias de feminidad merced a las cuales gana al hombre como esposo, que la haga madre de hijas hermanas de sus hijos. Por desgracia y desde hace mucho tiempo —tal vez en próxima lección, al hablar del Madrid velazquino, nos topemos de nuevo con el tema— se halagan demasiado exclusivamente las virtudes de maternidad, que son fundamentales pero al mismo tiempo las menos problemáticas, ya que en todas las especies animales por debajo de la humana las hembras saben muy bien ser madres; y, en cambio, se ha dejado a la mujer que viva en abandono y de cualquier manera su feminidad, que casi haya olvidado que no solo como madre, sino como mujer, tiene tremendos deberes y compromisos ante la historia y ante su patria. Porque hay, renuévese la conciencia de ello, un cultivo, una cultura de la feminidad. Existe todo un maravilloso arte de ser mujer que, como todo arte, tiene su historia, la cual no por fuerza consiste en «tener historias». Y, como hacemos con el arte pictórico, podríamos recorrer y descubrir las formas ejemplares de los diversos estilos de ser mujer que han ascendido en el pretérito como constelaciones sobre el horizonte, estilos los más distintos y distantes, que los documentos nos permiten revivir.

IV

PARA EL TEMA: INFLUENCIA DE CARAVAGGIO

A) (1)

En España, antes de Goya, y dejando a un lado Murillo, porque es un típico epígono (2), no ha habido más que cuatro pintores importantes, de los que tres son gigantescos: Ribera, Zurbarán, Alonso Cano y Velázquez. Cuando iniciamos su estudio nos encontramos, desde el umbral, con la sorpresa de que esos únicos cuatro grandes pintores españoles —Goya aparte— han nacido en el espacio de diez años, que pertenecen, pues, a la misma generación. Añádase que salvo Ribera, natural de Valencia, los otros tres nacen en Sevilla o en torno a Sevilla, se educan como pintores con gran proximidad, son amigos desde la adolescencia. ¿Qué hay antes de estos colosos en la pintura española? Poco más que nada. Las únicas figuras de alguna importancia son Ribalta —este tiene mayor de la que suele otorgársele— y Pablo Legot, de quien apenas se sabe nada. Los pintores sevillanos anteriores a estos grandes son poca cosa y casi todos extranjeros de oriundez. Tenemos, pues, ante nosotros el caso extraño tantas veces por todos subrayado: la aparición subitánea y sin precedentes locales del gran pintor español. El caso se complica aquí superlativamente porque no es uno sino cuatro los que a la vez y abruptamente surgen —y porque son, fuera de Goya, los únicos grandes pintores que antes de 1850 hemos tenido. Esos cuatro hombres constituyen principalmente lo que en el mundo se llama «pintura española» y tres de ellos representan una

(1) [De las lecciones 2.ª y 3.ª]

(2) Lo cual no justifica que desde hace tiempo se hable tan poco de él. Necesitamos un nuevo libro sobre Murillo que nos proponga una nueva interpretación de su arte y persona. Es una figura encantadora, conmovedora de artista porque su delicioso talento es el talento que un hombre puede tener cuando se ha acabado la cantera del talento. Crea cuando ya no se puede crear. Inventa cuando ya no hay que inventar. Algo parecido acontece en Italia con Tiépolo. Estorbaría, sin beneficio en las esquemáticas páginas que siguen, tener que hacer en cada momento una consideración especial de Murillo, que es, en efecto, un caso muy especial.

de las cimas de la pintura universal. El problema queda, pues, planteado perentoriamente y sin escape posible: cómo una grandísima pintura nace y muere repentinamente, en una generación, sin preparaciones un tanto congruentes en el espacio nacional a que pertenece.

Que acertemos o no a comprender, esto es, a explicar en la medida posible tan sorprendente hecho depende de que nos formemos una noción adecuada de lo que significa, como realidad histórica, el nombre «pintura española». Si lo tomamos como una realidad completa, aislada, independiente, estamos perdidos, porque entonces tendríamos que explicar a Ribera, Zurbarán, Cano y Velázquez derivando su obra de precedentes intranacionales que no existen. *En ese sentido* no hay «pintura española», por supuesto, como no la hay —hablo siempre refiriéndome a antes de 1800—, como no la hay francesa, inglesa, alemana. Hablando con último rigor, que lleva dentro tácitos ciertos complementos, no ha habido en Occidente hasta fines del XVIII más que una pintura: la italiana.

Cuando se hable, pues, de pintura europea anterior a 1800 entiéndase por ella el área continental de la pintura italiana y una isla adyacente, la pintura flamenca, cuyo territorio fue muy reducido y que —subrayo el hecho— desde 1500 comienza ya a ser absorbida por la pintura italiana, de modo que su duración como entidad independiente es sobremanera fugaz. Fijo en aquella fecha lo que podemos llamar anexión del arte flamenco por el italiano, fundándome en la razón precisa de que desde ella los pintores flamencos bajan a estudiar en Italia y no pocos se quedan allí.

Me interesa que quede en este concepto básico perfectamente claro mi pensamiento. La pintura española es la modulación producida en España y por los españoles de una realidad mucho más amplia y autárquica que es la pintura italiana.

Puestas así las cosas conseguiremos alguna claridad. La pintura italiana es una inmensa área cultural con su centro y su periferia y valen para ella las leyes clarísimas de toda área cultural. La primera ley es que las formas y principios que van a regir en esa área son inventados, creados y, en la mayor porción de su desarrollo, sostenidos en el centro del área desde el cual van lentamente extendiendo el predominio de su inspiración por territorios cada vez más amplios hasta llegar a la periferia, que, por serlo, es quien recibe más tardíamente aquel imperio.

La segunda ley es esta: la evolución de los principios de un área cultural, combinada con su expansión territorial, trae consigo

que las últimas formas de aquellos, es decir, su último estilo, sea producido no en el centro, sino en la periferia. Dudo que haya cosa humana importante en que no se hayan cumplido estas dos leyes. Ellas, sin más, ponen una primera claridad en el hecho, que aislado sería inexplicable, de la súbita aparición y súbita defunción de lo que se llama con rigor «pintura española». El sorprendente hecho deja de serlo y se convierte en un caso particular de una ley general. La pintura italiana tiene una última hora y esa su última hora es precisamente su hora española. La pintura italiana empieza en Giotto y muere gloriosamente en Velázquez (1).

Ahora se trata de demostrar esto, para lo cual vamos a refrescarnos la evolución del arte italiano, yendo a la carrera, pero buscando una cierta precisión de esquema en las grandes líneas del proceso.

Obtenemos esta precisión si al recorrer la evolución del arte italiano nos fijamos, por ahora, exclusivamente, en un solo componente de ella, el más elemental, mas, por lo mismo, el fundamental.

En todo cuadro aparecen representados objetos, es decir, que en él reconocemos cosas y personas merced a que las formas de estas cosas y personas han sido más o menos aproximadamente reproducidas. Llamaremos a estas «formas naturales y objetivas». Pero en el cuadro hay además otras formas: las que el pintor ha impuesto a las formas objetivas al ordenarlas y representarlas en el fresco o lienzo. Ya el agrupamiento de las figuras —cosas o personas— se hace según líneas arquitectónicas más o menos geométricas. A estas formas que no son las de los objetos, sino que a ellas son sometidos estos, llamaremos «formas artísticas». Al no ser formas de cosas, sino puras formas vacías, debemos considerarlas como «formas *formales*». Con lo que logramos esta ecuación: todo cuadro es la combinación de una representación y un formalismo. El formalismo es el estilo.

Ahí tienen ustedes un cuadro de Leonardo (2). Se han colocado las figuras de modo que su contorno total forma un triángulo; en la obra de Vinci esto será ley (3). Otros pintores complicarían la cosa:

---

(1) El gran rebrote del arte flamenco que significan Rubens y Van Dick es un fenómeno estrictamente paralelo.

(2) [Esta y las ulteriores son alusiones a los cuadros que se proyectaron para ilustrar las lecciones durante el curso.]

(3) Es curioso que Goya, en una de las pocas observaciones sobre la composición de un cuadro suyo (el *San Bernardino*), habla todavía del orden triangular o piramidal.

será un triángulo de triángulos, una gran curva, una diagonal en el fondo del cuadro. Apenas hay cuadro de Ribera y, en general, todos los del seiscientos que no estén divididos por una diagonal. Otras veces la diagonal es doble y forma aspa, otras son diagonales imaginarias que no coinciden con el plano del cuadro, sino que penetran en él, en su profundidad, oblicuamente. A veces la forma estética o artística se obtiene representando los objetos en una perspectiva insólita, por ejemplo, de abajo arriba, lo que llaman los alemanes *Froschperspective*, por ejemplo, en la *Presentación de la Virgen*, de Tintoretto. Estas son las formas estéticas más elementales. Pronto hallaremos otras, más sutiles, en que se hace que la forma misma del objeto se transforme en forma estética, en formalismo.

La evolución del arte italiano es uno de los procesos más normales, de mayor regularidad, continuidad y tranquilidad que pueden observarse en la historia humana. Sin embargo, dije el otro día que la historia es siempre historia de vidas. Las obras de arte no nacen en el aire. Ahora bien, toda la vida es drama y todo drama tiene un determinable argumento. La consideración tan simplicísima que acabamos de hacer según la cual el cuadro se compone de dos elementos —las formas de los objetos y las formas artísticas o estilísticas— nos descubre que esa tan suave y continua evolución es, no obstante, un drama permanente.

Hagámonos ahora presentes, a toda velocidad, los jalones de esta lucha entre las cosas y el estilismo o formalismo dentro del cuadro.

Pasada la etapa indecisa de los primitivos —en que ni las cosas son aún cosas ni el formalismo es consciente de sí mismo— sobreviene al destino pictórico de Occidente una aventura decisiva: la aparición de Miguel Angel, un genio enorme en ambos sentidos de la palabra, es decir, gigantesco y fuera de norma, seductor y exorbitante. Miguel Angel es esto que ven ustedes. Sobre la forma del objeto —una figura de mujer que representa la Sibila líbica— ha caído un poder extranatural que la ha retorcido violentamente, enroscándola en torno a sí misma, según una línea monstruosa de dragón o gran sierpe. He aquí ya el formalismo triunfando sobre el naturalismo u objetivismo. Con estas figuras aparece una nueva forma estilística, típica del arte italiano hasta su último momento. Lo que luego se llamará *figura serpentinata*. Dinamismo de la torsión; la violentación es esencial: expresa la fuerza.

Pero el arte italiano, sobrecogido por el genio *terrible* de Miguel Angel, vacila un momento en dejarse arrebatar por él.

Da un paso atrás y restablece el perfecto equilibrio entre la forma del objeto y la forma estilizante. Este instante feliz de infinita mesura, de suave acuerdo, es Rafael —y con él todo el arte llamado, *sensu stricto*, clásico. Parejo equilibrio hay en Andrea del Sarto, y, en Venecia, el Tiziano de edad intermedia representará igual armonía.

Pero este equilibrio sabe a poco muy pronto. Como el paladar necesita siempre sabores más fuertes, el gusto estético, por lo visto, necesita constantemente más estilo, es decir, estilos más acusados, más saturados de su propia gracia formal. El arte italiano comienza la carrera del estilismo o formalismo —es decir, comienza a predominar la tendencia a respetar menos la naturalidad del objeto y a hacer consistir el cuadro sustancialmente en sus puras formas artísticas o formales formas.

Noten ustedes el avance que se ha cumplido entre lo anterior y los cuadros de Correggio. Desde Correggio desaparece la quietud de los frescos y lienzos italianos. Poco a poco va a ir ganando al cuadro el movimiento, el vibrar de líneas y coloraciones. El movimiento, que no es este o aquel concreto movimiento que sirva a esta o aquella finalidad, sino el movimiento puro y por sí, el *movimiento como forma*, va a ser el principio del formalismo subsecuente.

El arte italiano deja, tras Correggio, de ascender creadoramente. Va a vivir de expresar lo que ya hay. Dos escuelas, una oriunda de Miguel Angel, otra que prolonga y exaspera Correggio (1), buscarán deliberadamente el mero formalismo. La pintura empieza a dejar de ser forma artística que engarza y ennoblece la forma objetiva, para consistir predominantemente en forma sin materia, en puro estilo, en formalismo con un sentido peligroso de la palabra. Se busca la «manera», el deliberado amaneramiento. Ellos mismos se llamaban *manierosos*.

Recuérdese el *Descendimiento*, de Daniel de Volterra, un exagerador de Miguel Angel. No se puede complicar más ni hacer más dificultosa la operación de que un cuerpo descienda. Recuerden esa imagen cuando se contemple a Rubens, amigo de Velázquez. Todo aquí se mueve. El viento, no se sabe qué viento, un mágico viento, en Miguel Angel como en Daniel de Volterra —y, según veremos en seguida, en Tintoretto— sopla dentro del cuadro y hace de los paños velamen y nos parece oir sonar dentro del marco quejido de jarcias

---

(1) Véase Max Dvoràk: *Geschichte der italienischen Kunst*, I y II, 1927-1928.

y mástiles fatigados por la ráfaga. A dos pasos de esta *Ascensión* de Tintoretto está ya el Greco.

El *manierismo* procedenre de Correggio es más suave. Culmina en el Parmiggianino, pero no menos que la otra rama expresará su intención de arte con las palabras «*stupore*, prodigio, portento, pasmo». La cosa, repito, comienza con lo que llamaron sus contemporáneos la *terribilità* de Miguel Angel. Mas véase qué diferente manera de ser estupefaciente encuentra la línea correggiesca frente a la del Volterra.

La obra cumbre del manierismo centro-italiano es la *Madonna del collo lungo*, del Parmiggianino (¿hacia 1540?). No se comprende cómo esta obra suprema en su casta es tan poco conocida en España. Su autor procede de Correggio y representa en esta dirección la última y la más egregia y más avanzada creación del *manierismo* o *estilismo*. Reconocemos, sin duda, en este lienzo humanos cuerpos. Pero reparemos mejor: ¿qué de las formas humanas reales ha trasladado el pintor al cuadro? Casi nada. Observemos con alguna atención esta pierna: sin duda, entendemos esta forma del cuadro *como* pierna, pero la entendemos como se entiende el esquema de una cosa, no como cuando se asiste a la presencia efectiva de esta. De pierna hay aquí solo un trasunto. Dos líneas continuas y de geométrica regularidad lineal y un vago difuminado que sugiere la redondez corporal. Nada más. No es una pierna determinada, es la pierna en general. Lo que tiene de singular no es lo que tiene de pierna, sino, al contrario, la rectificación que a la línea de una pierna —suponiendo que la pierna real posea nada que se pueda llamar sin metáfora línea— le ha impuesto el artista para conseguir dos líneas geométricas de una suavísima ondulación. Nuestra mirada al deslizarse por ellas siente una peculiar delicia que solo podemos describir como consistiendo en la percepción de un cierto ritmo ondulatorio y de una melodía que él engendra, ondulación, ritmo y melodía que del muslo continúa en el pie del niño Jesús y sigue por su cuerpo, un cuerpo infantil arbitrariamente alargado para conseguir ese ancho y tranquilo ondular. Este motivo ondulante del niño pasa al brazo de la *Madonna*, a su hombro, a su cuello, y termina en el óvalo ejemplar de su menuda cabeza. Si dibujamos escueta, exenta la trayectoria que el cuadro ha hecho seguir a nuestra mirada, nos encontramos que es una S, pero una *ese* que, al ser recogida por nuestro aparato visual, se hace dinámica y es más bien un movimiento en *ese*, un voluptuoso serpenteo. Como la pierna de la figura a la izquierda, el cuerpo todo de esta maravillosa mujer no tiene de tal sino un abstractísimo esquema,

lo justo para que reconozcamos en el cuadro algo así como una mujer. Sus formas no han sido tomadas de una mujer real, los dedos de la mano derecha se alargan y afilan inverosímilmente, terminan en breves yemas agudas cuyas puntas parecen emitir no se sabe qué mágica electricidad; su cuello se alonga y se curva de modo extrahumano, con lo cual esta figura, que no es casi ya de mujer, es casi ya un cisne, y como en esto, en muchas otras cosas más, a la vez es y no es. Estamos en plena metamorfosis (1). Estas formas, repito, no han sido tomadas de una mujer real, han sido inventadas y con deliberado propósito de que no representen ni puedan representar mujer alguna real, sino algo que es mero soporte de puras gracias estéticas —cuya cualidad llamaban «belleza». No vamos aquí a definir lo que es la «belleza», porque nos llevaría lejos. Leamos sólo lo que dice Mengs, aquel austríaco gran pintor y cuidadoso teorizador estético, discípulo de Winckelmann, que pretende a mitad del siglo XVIII volver a la pintura idealista del Renacimiento y que, llamado por Carlos III, es quien encarga a Goya sus primeros cartones para tapices: «Debe considerar el Pintor —dice— cada cosa por sí, pensando lo que *querría* que hubiese en ella, para escoger lo que más se acerca a su *deseo;* y cuente con que estas serán las bellezas (2). ¡Desideratismo!», la Imitación y lo Ideal: aquella «la más necesaria, pero no la más bella; pues lo más necesario no es siempre lo más adornado y bello; porque el ser necesario denota pobreza; y el adorno es señal de abundancia. La Pintura en el mundo, generalmente, hablando más tiene de adorno que de necesidad, y debiendo las cosas ser estimadas según su primer fin y causa, se infiere que en la Pintura se debe preferir la belleza a la necesidad» (3).

La belleza consiste, pues, en lo que las cosas serían si fuesen como las deseamos. La pintura italiana toda —me refiero a la que se inicia en el siglo XIV y atravesando el Renacimiento finaliza en Tiépolo— pinta deseos, *desiderata*, y como lo *deseado* en cuanto tal solo es idea nuestra, pinta ideas, y como lo en estas ideado no es lo que las cosas son, sino lo que *debían* ser a juicio de nuestro deseo, pinta ideales y

---

(1) Ejemplo notable de la continuidad en ciertas inspiraciones dentro de un pueblo es la figura de hombre que, al fondo del cuadro y hacia la derecha, delante de una columna desenrolla un pergamino. Todo en este trozo exhala misterio: la imponente e injustificada columna, la figura y el gesto del personaje. ¿Cabe nada que corresponda más exactamente a lo que hace pocos años Chirico procuraba?

(2) Mengs: *Obras*, pág. 19. La cursiva es mía.

(3) *Idem, íd.*, pág. 20.

es idealismo artístico o estilo idealista. El arte italiano es fuga de este mundo y viaje exaltado a trasmundos. Crea objetos extramundanos, como lo son todos los objetos poéticos. Esta *Madonna* es, decía hace un momento, una mujer maravillosa —y esto significa que es, en efecto, una maravilla y no una realidad. Por eso Mallarmé, que ha sido quien, en teoría al menos, supo mejor qué era lo poético, creaba sus objetos líricos por medio de puras negaciones de lo real. ¿Qué hora puede valer como la esencialmente poética? Mallarmé responderá: «la hora ausente del cuadrante». ¿Qué mujer será la estéticamente bella? Vitalmente bellas hay muchas en este mundo, tantas que hacen de la vida del varón un casi infinito destierro, porque ellas son tantas y uno es tan solo uno... Pero bella estéticamente ¿cual será? Mallarmé responde: *la femme aucune*, la mujer ninguna. La pintura italiana se ha extenuado durante casi cuatro siglos en pintar —como esta *Madonna* del cuello cisniego— mujeres ningunas.

La *Madonna* debió ser pintada hacia 1540; *El aguador de Sevilla* es pintado por Velázquez lo más tarde hacia 1618. Ahora se trata de percibir cómo en setenta y cinco años el arte ha pasado de lo uno a lo otro, de pintar lo que las cosas debían ser a pintar lo que por desventura son, de figurar deseos a representar viles cosas, de habitar un como divinal trasmundo a sumergirnos todavía más de lo que estamos en nuestro mundo habitual.

Procuremos ahora asistir al desplazamiento continuo y paso a paso que se produce en el arte italiano entre una y otra fecha, a reproducir rápidamente su viaje de aquel trasmundo a este mundo. Veremos primero a qué extremos llega el manierismo o estilismo en su corriente veneciana.

Ahí tenemos el *Milagro de San Mateo*, obra de Tintoretto. Mientras Parmiggianino estiliza deformando las líneas de los cuerpos, Tintoretto, educado en Tiziano, no se atreve por ahora a hacerlo. Sus figuras, aunque no pretenden representar individuos reales y son representaciones genéricas, conservan aproximadamente la factura normal del ser humano. El estilismo de Tintoretto —que será el triunfante e invasor y que hallaremos todavía atravesando, como un torrente, los cuadros de Rubens— va por otros lados. ¿Dónde está en este cuadro la suave y larga y tranquila ondulación de las formas que hallábamos en la *Madona* hace un rato? En ninguna parte; en vez de aquello vemos muchas figuras agolpadas y todas agitadas por frenético movimiento, como histéricas. Noten bien: ninguno de los movimientos representados es un movimiento real, que sirve a una finalidad, como los que en nuestra vida ejercitamos. En Tintoretto

la pintura italiana, sin abandonar su principio de complacerse en lo visible y externo de los cuerpos, hace por vez primera que esta corporeidad exprese estados de alma generalmente de místico arrebato. Así este cuadro se propone expresar lo que en las almas pasa cuando asisten a un milagro. Y eso que pasa es, claro está, una tremenda conmoción, es espanto, es maravilla, es crispación de éxtasis. Todo se expresa no en movimientos precisos, sino en un movimiento puro, en un movimiento formal que invade todo el cuadro. La estilización aquí, como en Miguel Angel, solo que aquí exagerada, consiste en el formalismo del puro movimiento. En cierto modo, quien se agita, vibra, se mueve y retiembla, es todo el cuadro, compuesto de acusados dinamismos que acentúa —como el acento sobre una palabra impresa— esa figura de San Mateo que raudo como un buitre o un gerifalte, con vuelo de avión que va a aterrizar, penetra por lo alto en el cuadro, en oblicua diagonal, es decir, yendo hacia el fondo imaginario de él.

Vean ahora esta *Ascensión de Cristo*. Las formas objetivas están ya casi dominadas por puro movilismo formal. Estamos ya en la zona misma del Greco, que es mucho menos original de lo que se supone. En él toda forma corporal manifiesta la nostalgia de ser pura llama.

Para que se vea claro en qué consiste el movimiento como pura forma estilística, a diferencia de un movimiento concreto real y efectivo, véase el *San Pedro* del Greco, que está quieto y, sin embargo, nada en él está quieto. Esta quietud, este vibrar llega al extremo en *La Pentecostés*. El cuadro es ya francamente un ataque de nervios, una *paralisis agitans*. Aquí todo es combustión: las llamitas que el Espíritu Santo pone sobre las cabezas y los cuerpos humanos que a ella siguen y que tienen ya tan poco de humanos son puro ardiente temblor. Estamos en el extremo frenético del manierismo barroco y en el superlativo de la inquietud y del temblor. Los cuadros del Greco, como los párrafos de Quevedo, su coetáneo, padecen el baile de San Vito.

¿Qué pasa después? Ya la generación de 1536 —la del Greco y el Baroccio— es pobre de grandes figuras. La que sigue es nula. Adviértese que se ha llegado al fondo del arca. Hay que abrir otra.

B) (1)

Hacia 1590, el hijo de un albañil lombardo, Miguel Angel Merissi, natural de Caravaggio, ejecutará el primer acto que se consideró y aún se considera, *erróneamente* a mi juicio, como revolucionario contra la tradición de la pintura italiana. ¿Qué es lo que en aquellos sus primeros lienzos pareció revolucionario? Caravaggio —se dijo y se sigue diciendo— había dejado entrar el «natural» en los cuadros. Su arte fue llamado «naturalismo». Los cuadros de Caravaggio producen en su tiempo espanto, como los actos de un terrorista. Adviértase con ello lo relativa que es siempre la realidad histórica. Veamos esos terribles cuadros poco a poco. Todavía en 1633 Carducho, el viejo italiano que era pintor del rey cuando llagó a Madrid Velázquez y persiguió a este cuanto pudo con su envidia, llama a Caravaggio el «Anticristo» y el «Anti-Miguel Angel». Un Miguel Angel, el de Caravaggio, trataba de derrocar de su imperio al otro Miguel Angel, el Buonarotti. En todas partes —y no solo en Italia— los primeros que comenzaron a pintar según su manera eran tenidos como terroristas y pistoleros del arte, gente —como de Caravaggio decían su primeros biógrafos— *tòrbida e contenziosa*. Es curioso que el propio suegro de Velázquez, al hablar de sus bodegones iniciales, dice que pintaba «a lo valentón», como otros muchos de su tiempo, entre ellos Herrera el joven (el viejo Herrera también pintó bodegones). Por lo visto, pintar así valía entonces como chulada, insolencia y, aún más, como agresión a muchas cosas socialmente consagradas.

Aludía yo en mi segunda lección a haber leído, dos semanas hace, en un periódico de San Sebastián, la crónica de su corresponsal en Italia donde refiere que, en un arrebato de desaforado nacionalismo, un italiano ensalzando a Caravaggio había dicho que no es Velázquez sino «un segundo Caravaggio». Este entusiasmo por Caravaggio en la Italia contemporánea es cosa nueva. En un estudio mío sobre Velázquez publicado hace más de tres años por la gran casa editorial de libros de arte que hay en Berna, el Iris-Verlag, me lamentaba yo de que ni en Italia se concediese a Caravaggio el rango que con exuberante derecho reclama, porque es un enorme artista. Por lo visto, ahora se quiere en Italia corregir este descuido. Pero he de hacer constar que ni en Italia ni en parte alguna existe —como no

(1) [De la lección 4.ª]

haya aparecido, lo que no es probable, en estos dos últimos años— un solo libro en que se intente ir a fondo en el estudio de Caravaggio. Es inconcebible que no lo hayan procurado los italianos, pero lo es también que los historiadores españoles de la gran pintura española —que es la que ahora nos ocupa— hayan creído poder dar ni dos pasos dentro de ella sin haberse antes puesto bien en claro qué cosa es Caravaggio. No sería esto tan perentorio si nuestra gran pintura estuviese exenta de «caravaggismo» o, viceversa, si pudiera en su conjunto calificarse con ese *ismo*. Pero la relación con Caravaggio es mucho más complicada y por eso será forzoro afinar. Por lo pronto, urgiría precisar cuándo, cómo y qué de la obra de Caravaggio ha sido vista por los pintores españoles a comienzos del siglo XVII. La cuestión se condensa en torno a Francisco Ribalta (1).

No conozco, claro está, lo que el italiano aquel haya podido formular acerca de este genial pintor, pero esa única expresión transmitida por el cronista de que «Velázquez es un segundo Caravaggio» me permite asegurar que el tal no conoce su Caravaggio y desconoce nuestro Velázquez. No tenemos más remedio que detenernos un momento en este punto, porque es decisivo, pues pudiera ocurrir que Velázquez, habiendo comenzado, como todos los pintores de su tiempo en España y fuera de España, por seguir el rumbo caravaggiesco, pusiese muy pronto la proa hacia una pintura no solo distinta de la de Caravaggio, sino esencialmente antagónica.

¿Qué pareció a sus contemporáneos y qué hay de efectivamente revolucionario en Caravaggio? Comenzó pintando lo que en España se llamó «bodegones» y en Italia «bambochadas» —como son los dos primeros cuadros de él ahora proyectados—; con estos nombres se quiere indicar que el lugar de la escena es una taberna, figón o cocina y que los personajes representados ni son santos o escenas bíblicas, ni dioses o figuras mitológicas —la mitología, religión de los antiguos, representa en estos tiempos algo así como una para-religión—, ni son tampoco príncipes. Son gentes de condición vulgar o resueltamente ínfima. El hijo del albañil hace entrar la plebe en el cuadro y esto produjo una impresión aterradora, de motín popular —que trastornaba a la vez el orden pictórico, en lo que se refiere a los temas, y el orden social—. Esto nos hace reparar que *il popolo* en la *Madonna d'il popolo*, de Baroccio, es un pueblo ideali-

(1) Pocos meses después de mis conferencias en San Sebastián, a que pertenecen estos apuntes, ha realizado este acopio de datos con gran amplitud y pulcritud J. Ainaud en los *Anales y Boletín* de los Museo de Arte de Barcelona, vol. V, 3 y 4, julio-diciembre 1947.

zado, es un pueblo nada popular. Por eso, cuando aquí el pueblo asoma su auténtica fisonomía sorprende, desazona y asusta. Pero en estricto sentido pictórico, ¿qué innovación pretendidamente revolucionaria descubrimos?

Todo lo que sigue debía ir referido a la *Conversión de San Pablo*, donde la forma caravaggiesca aparece, a la vez, más acusada y más completa. Pero siendo lo que ahora interesa los principios de su estilo que van a penetrar en toda una generación de pintores, prefiero exponerlos a la vista del cuadro que hay en el Museo del Prado, cuya atribución a Caravaggio es problemática, mas que todos reconocen producido en su máxima proximidad. Representa a David, que ha cortado la cabeza a Goliath. El tema había sido tratado innumerables veces. Parecían agotados los posibles modos de manejarlo. Sin embargo, aquí nos aparece repristinado, nuevo y sorprendente. El efecto que nos produce es de la misma casta que el buscado por Tintoretto y el Greco y el Baroccio *—lo stupore—*. Si recuerdan los cuadros hoy expuestos, notarán que casi todos llevan análoga intención estupefaciente. Ahora bien: en un estilo es fundamental su actitud ante el contemplador, el efecto que el artista premedita causar en él. Caravaggio no significa en este orden básico nada esencialmente nuevo. Como los demás manieristas y barrocos desde el primer Miguel Angel, se propone espantarnos. Para espantarnos ha ejecutado el Greco ante nosotros todos esos ejercicios de descoyuntamiento que el otro día y hoy hemos tenido el gusto de volver a presenciar. Lo que pasó es que, tras casi dos generaciones de italianos que no habían logrado inventar un nuevo modo de conseguir la estupefacción, Caravaggio lo encuentra. ¿En qué consiste? En estas tres cosas y en este preciso orden. Primera: ocurrió a Caravaggio la idea simplicísima y genial de no dejar apenas espacio libre y vacío en la parte superior del cuadro. A ello se debe el carácter monumental, como sobrehumano que tiene este davídico efebo. Porque conviene advertir que el cuadro no es de grandes dimensiones —1,10 por 91. Es una idea estilística y formal como otra cualquiera— se entiende, como otra cualquiera genial. No se dirá que por esta razón Caravaggio es naturalista. Se trata de una relación puramente geométrica, que se puede medir con un metro. Es, de todos, el principio de estilo más distintivo de Caravaggio, y dondequiera lo encontramos habrá de ser reconocida su influencia. Si los historiadores del arte hubiesen analizado bien la obra de Caravaggio habrían caído en la cuenta de este su principio estilístico, en vez de perderse en la vaga noción de su «naturalismo» y no necesitarían quedarse perláticos, como hoy

lo están, ante la cuestión —decisiva para la historia de nuestra pintura— de si Ribalta fue o no caravaggiesco. Más viejo que Caravaggio, Ribalta comenzó, claro está, por no serlo; pero como era de Valencia, por donde entraban todas las nuevas y primicias referentes del arte italiano, suponiendo que él mismo no viajase por Italia, apenas comienza Caravaggio, Ribalta lo conoce y hace cuadros como el del Museo del Prado, la *Coronación con espinas de San Francisco*, donde la falta de espacio libre en la parte superior equivale al más preciso documento para afirmar su caravaggismo.

Segundo rasgo de la obra de Caravaggio: El modo de emplear el claroscuro. Había sido este hasta entonces un elemento abstracto que se empleaba para acusar el volumen corporal, la redondez de las figuras: lo claro y lo oscuro, es decir, la iluminación era convencional, arbitraria, lo mismo que el dibujo —como hemos visto en los manieristas—. Era, pues, el claroscuro pura forma y mero instrumento, algo *con que* se pintan las cosas, no él mismo una cosa que se pinta y copia. En Caravaggio experimenta una modificación de su función. Esta función es en Caravaggio doble y los dos lados de esta doblez son completamente distintos. Por no acertar a descubrir esta dualidad y sus dos distintos sentidos no se ha definido nunca bien la obra de Caravaggio.

Por uno de los lados, Caravaggio no es sino un paso más en la tradición del claroscuro manierista: este paso más consiste en su extrema exageración y su desaforada estilización. Caravaggio hará que lo claro sea refulgentemente claro y lo oscuro tenebrosamente oscuro, con lo que logra un fortísimo contraste que engendra un puro dramatismo formal. En sus cuadros, la luz y la sombra se combaten a muerte y se tiran estocadas. Caravaggio continúa y exaspera la llamada pintura «tenebrosa», que se inicia en los Bassano. Noten ustedes cómo, en los cuadros que acaban de ver, lo claro y lo oscuro, cómo los dos brazos de una pinza, mejor, de una tenaza, agarran fieramente al objeto —figura de persona o cosa— y lo atormentan ante nuestra mirada.

Tercera: El otro lado de la función conferida por Caravaggio al claroscuro no tiene nada que ver con la anterior. En esta su nueva función o papel el claroscuro no es ya mera forma estilizante. Consiste en esto. En vez de derramar sobre el cuadro una luz convencional como se había hecho hasta entonces, Caravaggio se decidió a copiar una iluminación real, si bien escogiendo combinaciones de luz artificialmente preparadas: luz de cueva en que un rayo alumbra violentamente una porción de la figura, quedando el resto de ella

en negra tiniebla. Es, pues, también por esta razón, una luz estupefaciente, patética, dramática; pero, al fin y al cabo, luz real, luz copiada y no imaginaria. Esta es la luz de los bodegones que pinta Velázquez en su adolescencia y que hemos visto en *El aguador de Sevilla.*

Pero si ahora nos fijamos en los restantes elementos de los cuadros reconoceremos, sin que pueda caber la menor duda, que Caravaggio es, por todo lo demás, un perfecto continuador de la tradición italiana idealista: este David y esta cabeza de Goliath acusan la redondez de su volumen, muestran la superficie de la carne tersa e idealizada —por tanto, una carne que no existe—, en fin, todas las formas estilísticas del manierismo. La prueba máxima véanla ustedes en *La muerte de San Mateo*, uno, creo, de sus últimos cuadros, donde podemos contar nada menos que cinco figuras *serpentinate*, es decir, torsionadas, retorcidas (1).

El efecto de Caravaggio sobre los ámbitos del área continental pictórica —que es, dijimos, la pintura italiana— fue enorme y fulminante. Casi sin excepción, todos los pintores, en todos los países, se pusieron a pintar, por lo menos durante algún tiempo, al modo caravaggiesco.

Ahora bien, tenemos que precisar el resultado de nuestro análisis. Es éste: en Caravaggio solo hay una cosa que justifique calificar su obra de naturalismo o realismo: la luz. La luz es el primero y anónimo ser que ha sido pintado realistamente. Pero todo el que sea sincero reconocerá que cuando ha empleado la expresión «realismo pictórico» la entendía en el sentido de que el pintor copiaba lo más exactamente posible los objetos —cosas, personas—, pero no que copiaba solo la luz real. De lo cual deducimos estos dos juicios enérgicos: uno, ser bastante tonto llamar sin más naturalismo o realismo al arte de Caravaggio; otra más fértil, importante sugestión metódica, esta: lo que hay que perseguir en los años inmediatos —que son tan pocos— entre Caravaggio y Velázquez es lo que pase con la luz. Desde Caravaggio hasta el último cuadro de Velázquez —que es el punto de arribada— la historia de la pintura es el gran viaje al país de la luz, de la luz efectiva que alumbra el mundo en que vivimos.

Creo que los historiadores del arte debían hacer el ensayo de ver a Velázquez como emergiendo de la pintura italiana del *seicento* en su primera mitad. No es sino lo más natural del mundo que durante mucho tiempo hayan sido atribuidos a Velázquez retratos pintados

(1) En Velázquez no hay más figura torsionada que la hilandera de la derecha, y *Las hilanderas* son su cuadro más italiano.

por italianos de esa época. Pero es preciso no entregarse en ese estudio al prurito de buscar influencias. En la historia de todas las artes son tan importantes y reveladoras como las influencias las concomitancias —la coincidencia espontánea y simultánea en ciertos caracteres de muchos artistas que pertenecen al mismo estadio de la evolución dentro de aquel arte.

Por malaventura, la pintura italiana del *seicento*, considerada como decadencia, se halla insuficientemente estudiada (1). Mas no es poco lo que, aun sin ir a Italia, se puede aprender estudiando con calma los cuadros que hay en nuestro Museo madrileño de pintores hoy poco estimados, pero que fueron cuantitativamente la compra mayor que en tiempos de Felipe IV se hizo. Me refiero a los Gentilleschi, Guercino, Sarraceni, Serodine, Stanzioni, Lanfranco, Vaccaro, etc. En esos cuadros lo que nos importa es la forma como tratan la luz.

V

[CUATRO TESIS] (2)

En lección anterior expuse, aunque brevemente cada una, ciertas doctrinas o tesis que considero de alguna importancia, las cuales me interesa que consten para quedar sometidas a la meditación y, ello quiere decir, a la crítica de cuantos se ocupan en las cuestiones de ciencia del arte y, mucho más en general aún, de metodología histórica, de lo que vulgar y torpemente suele llamarse «filosofía de la historia». Como esta lección tiene que arrancar con perfecta continuidad de la precedente y, por otra parte, conviene refrescar la memoria de aquellas tesis, por lo menos de algunas, voy a reproducirlas con todo el posible laconismo. Aunque no hubiera estas razones, movería a hacerlo la consideración que que, según parece, no conseguí hacerme oir de muchos oyentes, con lo cual, involuntariamente, les infligí el mayor tormento, que consiste en no ser lo que se es, por ejemplo, en ser oyente y no oir. Contribuyeron a esta falla dos causas: una, que yo me hallaba algo indis-

(1) Cuando yo me ocupaba con Velázquez, allá por el año 1943, no había más que tres libros sobre el tema, de los cuales solo pude ver uno que bondadosamente me dejó el señor Sánchez Cantón.

(2) [De la lección 3.ª]

puesto y, por ello, con misérrima laringe; otra, que cometí el error —he aquí un caso, como dije el primer día, de que el error es con frecuencia cometido por negligencia e irreflexión y no perpetrado por simple desventura— de hablar a ustedes desde ahí delante, no respetando las condiciones acústicas de esta sala, que son, por lo demás, egregias. Por evitar a mi persona el exceso de solemnidad que sobre ella deposita este lugar presidencial causé a muchos la molestia y a mí el daño de tenerles hora y media escuchando y no oyendo. Por ello ruego encarecidamente que hoy, si de algún punto de esta sala no se logra la audición, se me lance sin reparo un sonoro «no se oye», como con la cesta un pelotari, que yo procuraré recogerlo y responder forzando la emisión. Es preciso que perciban todas mis palabras con vivaz sonido y no se contenten con que a los lugares lejanos llegue sólo la ceniza de mi voz.

De las doctrinas formuladas el otro día me interesa reproducir hoy las cuatro siguientes:

1.ª Todo hecho humano concreto —pincelada, palabra o acción—, siendo por sí mero fragmento y trozo, solo es inteligible, solo puede ser con precisión interpretado si lo integramos en su todo de realidad humana que sea de verdad «todo», que sea un organismo completo, esto es, que se baste a sí mismo para ser viviente entidad. De ello se sigue que la clave del método histórico se resume en acertar a descubrir en cada caso la realidad suficiente, autárquica, diremos sustancial a que el hecho pertenece. Los grandes errores de la ciencia histórica proceden indudablemente de contentarse con referir los hechos singulares a otra realidad que es, a su vez, mero fragmento y no auténtico todo y completo organismo. Son, pues, diríamos, errores de anatomía.

2.ª Es mera aplicación de la anterior. Zurbarán y Velázquez, no menos que Ribera —esos tres soberanos hechos que simbolizan y cifran el haber pictórico español, anterior a Goya, en lo que ese haber tiene de verdaderamente glorioso—, no pueden ser entendidos con rigor si se los estudia sobre el fondo de una supuesta realidad histórica independiente que se llama «pintura española». Como realidad sustantiva, propia y autárquica no existe una «pintura española», por supuesto, como no existe una pintura francesa, alemana o inglesa. En tanto que pintura, no ha existido en Occidente hasta fines del siglo XVIII más realidad sustantiva, básica y viviendo de sí misma, que la pintura italiana. Forma esta un gigantesco continente pictórico de que son regiones o provincias todas las demás escuelas europeas. Solo es necesario añadir que junto a ese conti-

nente hay, en la primera hora de la pintura occidental, una isla adyacente: la pintura flamenca, que nace con espontaneidad y de sí misma, que vive breve tiempo de sus propios bríos e inspiraciones, pero que se extendió por un espacio mucho más reducido y desde 1500 empieza a ser absorbida por la pintura italiana. En el folleto repartido al tiempo de mi primera lección hago constar —porque es dato esencial— que desde 1550 los pintores flamencos van a estudiar a Roma, lo mismo que franceses, alemanes y españoles. Sin duda la pintura flamenca transmite a la italiana algunas influencias, entre ellas nada menos que el invento técnico de la pintura al óleo. Pero hecha esta advertencia, nos es lícito afirmar que desde comienzos del siglo XVI no hay más sustancia o realidad básica y autárquica en esta dimensión de la cultura que la pintura italiana.

3.ª El proceso de evolución seguido por ese área continental que forma la pintura italiana *es el normal en todo orden de cultura* —trátese del arte, de la técnica, de la ciencia, de la política o de la religión. Ese proceso evolutivo normal ostenta dos caracteres principales. Uno es que los principios e inspiraciones que van a reinar robre toda esa inmensa área son inventados en un territorio que luego aparecerá como centro. De allí, lentamente, se va extendiendo su dominio a nuevas regiones hasta llegar, por último, a tierras distantes en las cuales detendrá su expansión y que serán el *finis terrae*, la extrema periferia de aquel área. Con frecuencia estas tierras extremas coinciden con los límites de un continente geográfico. Cuando la tierra que es límite de una cultura no solo es límite y extremo de ella, sino que confina y es frontera con otra área cultural de inspiración muy distinta, tenemos la peculiar realidad histórica que debemos *sensu stricto* llamar «cultura fronteriza». Consecuencia de esta lentitud en la expansión territorial de los principios culturales es que el florecimiento cultural de la periferia sea siempre tardío.

La recíproca de este primer carácter es el segundo: los principios regentes de ese área cultural no solo son inventados en el centro, que en el caso de la pintura es Italia, sino que allí experimentan la mayor porción de su desenvolvimiento, allí van modificándose, sucediéndose la creación de un estilo a la de otro con ubérrima abundancia hasta una cierta fecha en que parece cegarse el hontanar de la invención. Viene entonces una etapa en que solo se trata de administrar, combinar, galvanizar las formas del pasado, de explotar la rica herencia y vivir un poco melancólicamente sobre ella. Mas precisamente entonces se produce en la periferia un brote magnífico de nuavas formas, las últimas que los principios originarios hacen

posibles y en las cuales, a la vez, empieza, diríamos, otra cosa distinta. De este modo la pintura italiana termina en Flandes con Rubens, Franz Hals, Van Dyck, Rembrandt; en Francia con Poussin, Claudio Lorena, Callot y el Valentino; en España con Zurbarán, con Velázquez, con Murillo.

He aquí cómo la subitánea ascensión de la pintura española en la generación de 1596, que no teniendo en la península precedentes condignos, que referida solo a la pintura peninsular parecería nacer de la nada, queda reducida a un hecho perfectamente normal y no es sino caso particular de una como ley general en la evolución de toda cultura.

En el caso de España se acusa con mayor insistencia, pues importa recordar que fuera de la idea del Estado, de la política y de la técnica guerrera —en que nuestra nación se anticipó a las demás de Occidente—, en casi todos los otros órdenes de la morfología histórica las formas fuertes, grandes españolas se presentan con el carácter de tardías. Muy poco antes de Velázquez el arte sevillano, por ejemplo, es todavía un arte practicado principalmente por extranjeros, no ya solo que sean extranjeros los estilos.

Cuando se está consumiendo exhausta la pintura en Italia es cuando florece la nuestra. Como tantas veces aconteció, la hora de España sonaba cuando iba a acabar la fiesta. Porque exactamente lo mismo ha acaecido con cosa tan remota de la pintura como es la filosofía. Cuando hacía dos siglos que había dejado de haber grandes escolásticos en el resto de Europa, donde el escolasticismo fue creado, es cuando surgen inesperados, de pronto, los próceres escolásticos españoles, Suárez, Fonseca, Arriaga y los teólogos de Trento.

Como indiqué el otro día, el hecho de la pintura italiana desde 1300 a 1600 es tan gigantesco, tan sobrehumano que andar rayéndole este o el otro cabo, desde la historia particular de los pueblos que fueron periferia en ese ingente movimiento, no consigue más que subrayar la sordidez del provincial. La pintura española es, claro está, española, pero por lo mismo y por su fortuna la pintura española pertenece al inmenro continente de la pintura italiana, es de ella, en cierto modo, la fase terminal.

4.ª y última tesis. Consistiendo la última, más simple y profunda estructura de un cuadro en la dualidad que constituyen las formas naturales de los objetos en él representados, de un lado, y las formas artísticas o estilísticas a que aquellas son sometidas por el pintor, de otro, la evolución de un arte pictórico consiste en la lucha entre una y otra clase de formas. Lo que el cuadro tiene de obra esté-

tica, de creación artística es, claro está, lo que tiene de estilización. El arte no es la cosa como está fuera del cuadro, sino el estilo que en el cuadro se la imprime. El arte no tendría sentido si consistiese en mera reproducción de las cosas reales en medio de las cuales, antes del arte, está ya instalado el hombre, oprimido por ellas, náufrago entre ellas. ¿Qué sentido podría tener una simple reduplicación de la realidad? Con una realidad, esa que hay ya, nos sobra, y nos sobra precisamente, por lo que a esa realidad le falta, pues la realidad toda, el mundo real con ser tan grande cosa, resulta que, a su vez, no hermenéuticamente pero sí metafísicamente, es mero fragmento y, por eso, carece de sentido propio y nos obliga doloridamente a buscar el trozo que le falta, que nunca está ahí, que es el eterno ausente —y se llama Dios: el Dios escondido, *Deus absconditus*.

En el arte se trata siempre de escamoterar la realidad que de sobra fatiga, atormenta y aburre al hombre y trasmutarla en otra cosa. Arte es prestidigitación sublime y genial transformismo: es esencialmente des-realización. La técnica para esa des-realización es el estilo y por eso hay muchos estilos, porque los modos de des-realizar son diversos y aun opuestos. Conviene muy especialmente tener esto a la vista cuando, como en nuestro caso, se hace el intento de comprender a Velázquez. Pues de su arte se dice siempre que es realismo. Mas lo que acabo de formular —que el arte es, por esencia, des-realización— nos pone alerta y nos sugiere ya *a limine* que decir de una obra de arte que es realista es la manera más enérgica de no decir —no obstante lo cual, al decirlo una y otra vez los historiadores del arte creen haberlo dicho. Es una de las muchas razones por las cuales anuncié ser forzoso ajustar las clavijas a los historiadores del arte.

Qué es lo que hay bajo toda esta monserga del realismo vamos a verlo en seguida. Mas ahora es preciso terminar el enunciado de mi cuarta y última tesis.

Decíamos: en el cuadro hay formas de objetos reales y formas de estilo que deforman artísticamente aquellas. Merced a las formas de los objetos, que ron recognoscibles, entendemos el cuadro; merced a las formas de estilo gozamos estéticamente de él. Llamemos a los objetos representados la «materia» del cuadro y dejemos el vocablo «forma» para significar el estilo. Puesta así la cuestión, presencien ustedes el drama que se desarrolla en toda obra de arte. Lo que en esta apetecemos y buscamos es su forma estilística, pero si nos dieran esta aislada no nos interesaría. Vimos que Leonardo ordena sus figuras de modo que formen un triángulo o constituyan una pirámide. Pero si nos hubiese, sin más y exclusivamente, dibujado

un triángulo o una pirámide, no nos conmovería nada y nos quedaríamos ante el cuadro tan impasibles como ante un encerado con figuras matemáticas, es decir, tan exentos de emoción como la vaca que rumia ante la pradera. Para gozar, para fruir estéticamente necesitamos que cosas reales, las cuales no son triángulos ni pirámides, sin dejar de ser en suficiente medida las cosas reales que son, por ejemplo, cuerpos humanos, resulten ser, a la vez, triángulos, pirámides; es decir, lo que no son. He ahí el truco de prestidigitación, he ahí la divina y permanente metamorfosis en que todo arte consiste; generosa potencia que liberta, como mágicamente, a cada cosa del confinamiento inexorable en la limitación de su destino, en no ser sino eso que es irremediablemente, y se logra, en cambio, hacer que sea un poco otra cosa, que descanse de sí misma, que consiga en un mágico instante evadirse de su habitual condición, y goce de ese poder que solo los dioses tienen, el poder de poder ser otra cosa; pues este era el atributo fundamental —aunque nunca se haya subrayado— del ser mitológico: la metamorfosis; precisamente porque es el atributo de que el ser humano, y con él toda realidad, carece. El hombre y el animal y el mineral están de por vida prisioneros cada cual dentro de su forma, que es su ser y su destino. El ser del hombre hace que este sea inexorablemente, a la par, preso y prisión.

Tenemos, pues, que la forma estilística necesita para ser entendida, más aún, para lograr su eficacia emotiva y encantadora, de la materia que son las formas reales. El drama interno del cuadro, que dispara la evolución de todo arte, consiste en que interesándonos solo el estilo pedimos cada vez más estilo, como en los toros se pedían antes «más caballos», pedimos cada vez más forma y menos materia. El artista siente como nosotros y cada nueva generación irá haciendo que predominen cada vez más las puras formas estilísticas, se exasperará en el esfuerzo de que los objetos naturales sean más lo que no son, se lancen más fuera de sus límites, en suma, que las cosas queden cada vez más estilizadas. Hasta que llega una hora en que el arte apenas conserva nada de materia y representación, es casi pura forma, es solo estilismo, y entonces se eteriza, se volatiza, se va por la chimenea, se asfixia. Todo arte, señores, muere de estilismo, y viceversa, cuando veamos que un arte llega a consistir en mero estilo, podemos anunciar su próxima defunción. Después de esto tiene que comenzar de nuevo: el estilo de su evolución originaria ha terminado. Esto vale, repito, no solo para la pintura, sino para la historia de todas las artes, más aún, para la historia de todas las formas humanas. El próximo día vamos a verlo con exuberante claridad cuando intente —por

desgracia, en la violenta abreviatura que el tiempo nos permita— hacerles sentir cómo era la vida de España y especialmente de Madrid cuando en ella pintaba Velázquez. Solo que, para no confundir las cosas, a lo que en pintura y escultura llamamos estilismo, en los demás órdenes de la vida lo llamaremos «formalismo».

Pero, ciertamente, donde más clara se manifiesta esta ley de que toda evolución humana muere en el estilismo y del estilismo es en las artes cualesquiera que estas sean; por ejemplo, y aunque no pueda entrar en el desarrollo de su historia —que nadie en el mundo sabe más que yo, vean ustedes en qué cosa condenso mi orgullo— por ejemplo, en el arte taurino. El arte taurino, irremisiblemente, está en la agonía porque desde hace un cuarto de siglo entró en la zona etérea, remilgada y aniquiladora del estilismo. Claro que las causas de que en ella entrase son muchas y hondas —son, ni más ni menos, un escorzo de toda la transformación social de España. Pero decir esto es hablar chino, porque de la historia de los toros —de esa fiesta que durante dos siglos ha sido el hontanar de mayor felicidad para el mayor número de españoles— ningún español sabe nada que merezca la pena, sea dicho para su vergüenza y como baldón de ingratitud, resultando que soy yo, el menos llamado a ello, el único que de verdad, en serio y con todo el rango de la más reciente intelección científica, ha tenido que elaborársela; yo, de quien gentes más o menos tonsuradas dicen que soy el extranjerizante. Y no lo saben porque son incapaces de acercarse con frescura de alma y mente a un tema que parece trivial —como si hubiera realidad alguna que al ser realidad pueda ser trivial ante el entendimiento—, incapaces de enfrentarse con un tema no consagrado, que no sea tópico, lugar común, porque los tales son los perpetuos lugar-comunistas. Frente a ellos afirmo, *de la manera más taxativa*, que no puede comprender bien la historia de España desde 1650 hasta hoy quien no se haya construido con rigurosa construcción la historia de las corridas de toros en el sentido estricto del término; no de la fiesta de toros que más o menos vagamente ha existido en la península desde hace tres milenios, sino lo que nosotros actualmente llamamos con ese nombre.

La historia de las corridas de toros revela algunos de los secretos más recónditos de la vida nacional española durante casi tres siglos. Y no se trata de vagas apreciaciones, sino que de otro modo no se puede definir con precisión la peculiar estructura social de nuestro pueblo durante esos siglos, estructura social que es, en muy importantes órdenes, estrictamente inversa de la normal en las otras grandes naciones de Europa.

VI

FORMALISMO (1)

No se puede entender a Velázquez si no se le contempla como la estricta contraposición a los entusiasmos de su tiempo. Es un error suponer que los grandes hombres son siempre representativos de su época, como no se entienda por ser representativo ser la contraposición de su época. La verdad es con máxima frecuencia lo inverso: el grande hombre es grande porque se opone a su tiempo. Es él una anticipación, es el futuro que se esfuerza en perforar el presente, porque todo presente, a fuer de tal, está ya dispuesto para ser un pasado, no es ya creación, sino resultado inerte de ella; no es el cohete cuando asciende genial sobre el fondo bruno de la noche, sino ese instante —el presente es solo instante— en que sus luces como estelares quedan quietas en el firmamento y van a ser cenizas descendentes. En todo el siglo XVII español no encuentro más que un hombre que se oponga a las corrientes generales de su tiempo: Velázquez. El modo de su oposición no tiene la apariencia de tal. Es simplemente comportarse de otra manera. Si no pretendemos —cosa ahora imposible— describir una a una estas corrientes, pero sí tomar una vista unitaria sobre ellas, creo que sería útil reunirlas bajo el nombre de «formalismo». Trataré de aclarar lo que con este término entiendo.

Se vive siempre dentro de formas; es decir, todo lo que en nuestra vida hacemos, aunque se origine espontáneamente dentro de nosotros estimulado por las ocasiones de la vida, se realiza dentro de cauces o moldes preexistentes que hemos aprendido de nuestro contorno. Es sumamente raro que una acción vital se desarrolle y cumpla según líneas que sean también invención originaria. Esto acontece en todos los órdenes. Los actos políticos del ciudadano o súbdito y del gobernante fluyen conforme a pautas más o menos establecidas, pero lo mismo acontece con nuestros sentimientos y pasiones. En cuanto al pensar, bien claro es que no solo se produce dócil a la estructura formal de nuestra lengua, sino más concretamente siguiendo a preferencias estilísticas de la época.

(1) [De la lección 4.ª]

Esto trae consigo que no solamente estimamos el contenido espontáneo de nuestra acción reclamada por cada circunstancia, sino que existe en el hombre la tendencia a complacerse en esas formas recibidas dentro de las cuales su vida mana. De aquí que aparezca nuestra vida como puesta y entregada a cumplir esas formas. Hacemos esfuerzos por realizarlas lo mejor posible y estamos dispuestos a los mayores sacrificios en su honor. A ello se debe ese extraño carácter de nuestra vida que la hace parecer a un juego deportivo. En cada época predomina un repertorio de formas, y la vida, diríamos, consiste en jugar a ellas.

Pero lo más sorprendente es que en toda época un poco larga durante la cual, generación tras generación, va viviendo un pueblo con continuidad su existencia, se produce casi indefectiblemente una hipertrofia de aquellas formas hasta el punto de que su exuberancia vegetativa oculta aquellos contenidos vitales espontáneos. En este caso podemos decir que las formas se han convertido en formalismo. Pero mejor que todos los enunciados generales y abstractos será que pongamos un ejemplo de un hecho acontecido durante la juventud de Velázquez.

Don Francisco de Melo comenzó su carrera militar embarcando en La Coruña el año 1626 con la expedición al mando del general don Manuel de Meneses. Naufragó la escuadra en aguas de San Juan de Luz; la catástrofe fue horrorosa y de ella cuenta Melo, que iba embarcado con el almirante en la capitana, el episodio siguiente:

«Asistí —dice— con don Manuel casi toda la noche de aquella tribulación, porque le debía amor y doctrina; y queriéndose él mudar de traje, como todos a su ejemplo hicimos, ornándose cada cual con lo mejor que tenía, porque muriendo, como esperaba, fuese la vistosa mortaja recomendación para una honrada sepultura, en medio de esta obra y consideración a que ella excitaba, sacó D. Manuel los papeles que consigo llevaba, de entre los cuales abrió uno, y volviéndose hacia mí (que ya daba muestras de ser aficionado al estudio poético), me dijo sosegadamente: «Este es un soneto de Lope de Vega que él mismo me dio cuando vine ahora de la Corte: alaba en él al cardenal Barberini, legado *a latere* del Sumo Pontífice Urbano VIII.» A estas palabras siguió la lectura de él y luego su juicio, como si lo estuviera examinando en una serena academia; tanto que, por razón de cierto verso que parecía ocioso en aquel breve poema, discurrió enseñándome lo que era *pleonasmo y acirologia* y en lo que se diferencian; con tal sosiego y magisterio, que siempre me quedó vivo el recuerdo de aquella acción, como cosa muy notable; siendo todo ello expli-

cado con tan buena sombra, que infundió en mí gran olvido del peligro.» Tal era el temple de aquellos admirables soldados.

Salva la nave, el general confió a don Francisco el encargo de dar sepultura a más de 2.000 cadáveres que flotaban ante la embocadura del puerto y que el mar iba arrojando a las playas (1).

Este hecho es, sin duda, un extremo y por eso Melo cuida de perennizarlo. Pero es la manifestación extrema de algo que en dosis diferentes constituía la cotidianeidad de la existencia española por aquellos años. Cuando don Manuel de Meneses, en medio de la tempestad que anuncia indefectible el naufragio, se viste, para morir ahogado, su traje de corte, palpamos que esta figura del heroísmo, este dominio de sí puesto al servicio de un trágico formalismo suntuario, no es una improvisación sino fruto natural de un *ethos* y su consiguiente disciplina, que ha suscitado y consolidado en hombre como este la *virtus* o capacidad de hacer eso. Se trata del acto vital más importante, que es aquel en que se afronta la muerte. Y resulta que para morir se elige la más frondosa y rutilante vestimenta y, como ocupación mientras la muerte llega, discurrir sobre lo más formal de las formas, los artificios retóricos- poéticos que los tratados del tiempo han catalogado, definido, hieratizado. Este ingreso en la ultravida que es el morir, de un almirante español, con unos versos de Lope de Vega en la mano, me parece un hecho de primer orden para los historiadores y sería bueno que entre unos y otros procurásemos sorberle todo el jugo que contiene. En estas lecciones (2) no es posible, porque el tema obligaría a tomar una gran vuelta comenzando por las formas que en este tiempo adopta la vida religiosa, siguiendo por la figura a que la institución monárquica llega en estos años, y así, una tras otra, todas las dimensiones de la existencia colectiva.

He dicho que el caso referido por Melo puede considerarse como extrema manifestación del formalismo, pero ello no significa que deba

---

(1) Melo: *Ephanaforas de varia historia portuguesa*. Lisboa, 1677, página 249. En su introducción a la *Guerra de Cataluña*, editada por la Academia Española, recoge esta anécdota don Jacinto Octavio Picón.

(2) Como va dicho en el prólogo, todo el resto de estas páginas sobre Velázquez consiste en notas hechas para las cuatro lecciones dadas el verano de 1947 en San Sebastián. Aun cuando ante el público desarrollé entonces un poco más el tema, solo en la parte redactada del libro sobre el gran pintor se entra a fondo en él. Por lo mismo, considero inoportuno publicar al presente esa porción, la más grave, de mi intento historiográfico. [A juzgar por los apuntes de algunos oyentes del curso en San Sebastián, en estas páginas se agregan y omiten desarrollos en relación con el mismo.]

ser calificado de excepcional. En tal caso no serviría para ayudarnos a ingresar en el argumento vital de una época. Hay otros hechos que, bien mirados, son aún más formidables y mucho más representativos de la época, porque la anécdota de Melo acontece dentro de un camarote de almirante, sin más testigos que algunos oficiales ni más participación activa o pasiva de los restantes españoles. Pero he aquí otro acontecimiento en que interviene España entera.

Si se hubiese preguntado a cualquier español de aquel tiempo qué hecho le había conmovido más y con él a sus contemporáneos compatriotas, parece seguro —por las muchas pruebas que de ello quedan— que fué el que Andrés de Almansa y Mendoza anuncia así en sus *Cartas:* «Ayer, jueves, veintiuno de Octubre deste año de seiscientos veintiuno, fue el día más famoso que ha mirado este siglo, adonde con la muerte de D. Rodrigo Calderón, degollado en la Plaza Mayor de Madrid, el desengaño de la poca consistencia humana quedó tan claro» (1).

Don Rodrigo Calderón había, en efecto, logrado escalar los puestos más elevados de la administración pública y sirviéndose de ello había allegado grandes riquezas. Su conducta nada transparente, unida al boato de sus lujos, hicieron de él, en tiempos de Felipe III, el hombre más impopular de todo el país. Esta impopularidad le subió al cadalso. Pero no fue esta vicisitud y vuelco radical de un destino humano tópicamente expresada por Almansa en esa página de sus *Cartas* lo que conmovió a las gentes todas hasta hacer de su muerte el caso más famoso mirado por aquel siglo, sino algo mucho más original en que colaboraron, puede decirse, todos los españoles y que consistió precisamente en la inversión del tópico enunciado. En efecto, pocas páginas más adelante Almansa nos hacer ver cómo estremeció a toda España de delicia y admiración ver, los que lo vieron, y oir, los que oyeron la descripción, cómo don Rodrigo Calderón «subió sin turbarse las gradas, recogiendo el capuz airosamente sobre el hombro, mostrando aún en aquella miseria gravedad y señorío» (2). La cosa es monumental. Porque el proceso fue este: su inmoralidad administrativa hace de él el hombre más impopular de la nación y esta inmoralidad es causa de su castigo y muerte. Pero un gesto «airoso» hecho al ascender al patíbulo borra, aniquila de modo fulminante aquella impopularidad y transfigura a don Rodrigo en el hombre más popular de España. Las gentes se disputan los objetos

(1) Página 86.
(2) Página 99.

que fueron de su propiedad privada. Los papeles del tiempo nos hacen tropezar con ellos como apareciendo en los lugares y ocasiones menos previsibles. De pronto un documento nos hace ver que el duque de Noguera, caído en melancolía, muere azotándose con las disciplinas con que don Rodrigo Calderón se azotaba en la prisión (1). El duque, si no recuerdo mal, las había adquirido de una monja que las conservaba con gran celo. ¿Cómo fueron a parar estos ascéticos trebejos al fondo de un convento, al recato de una celda monjil? Don Juan de Espina guarda en su selectísima colección, que solo contenía piezas exquisitas, el cuchillo y venda con que degollaron a don Rodrigo. En su testamento deja este desabrido chisme al rey «y que lo advirtiesen cuando tomase el cuchillo, fuese por tal parte, porque siendo por otra amenazaba total ruina a una grande cabeza de España» (2). Esta trasmutación subitánea de los enseres que deja un ilustre ajusticiado —y ajusticiado muy directamente por presión de la opinión pública— en algo así como reliquias, es ya de suyo un hecho estupefaciente, pero acrece su sorprendente carácter no olvidar que todo ello se ha producido no más que por la gracia de un gesto, por la destreza formal de un ademán. Y esta vez el hecho no queda inscrito en el protagonista, sino que forma parte de él la reacción de innumerables españoles que quedaron electrizados por aquel movimiento estilizado cumplido cara a la muerte.

Tampoco esa reacción popular se improvisa. Aquel pueblo entendía de estilo en las actitudes, y esto quiere decir que cultivaba el arte formal de estas y ponía a esa carta en buena parte su fortuna de atención. Ya en su *Dorotea* subraya Lope de Vega: «La mayor gracia en ellas (las mujeres) y los hombres es el andar bien» (3). Todo esto pertenecea un tema todavía intacto: la historia del *garbo* en España.

¿No es esto formalismo? Nótese que en el caso de don Rodrigo Calderón se da de lado a cuanto es contenido de la vida y especialmente a la seria sustancia de esta, para quedarse solo con una línea estilística de alta retórica muscular. Ella bastó para que quede como héroe en la historia de España este hombre —ni por sus hazañas ni por sus crímenes, sino simplemente por su modo de subir al cadalso. Aún sigue viviendo en nuestra lengua como «don Rodrigo en la horca». ¿Cabe más peregrina forma de inmortalidad? (4).

Después de esto no extrañará que cuando Pedro Tacca labraba la

(1) *Cartas de jesuítas*, IV, 430 y 432.
(2) *Cartas de jesuítas*, IV, 493.
(3) II, escena I.
(4) ¿No sería este el lugar adecuado para hacerse cargo de lo que re-

estatua ecuestre de Felipe IV se le exigiese que el caballo apareciese dando una corbeta, que es el prototipo del formalismo encargado a unas patas equinas.

Bajo el mismo signo es preciso colocar la situación de la poesía en España durante el reinado de Felipe IV.

Las letras —literatura y filosofía— se hallan en una etapa de su carrera ascendente como poder social. Fuera importante lograr decir con precisión cuál era esa etapa entre 1600 y 1660. Sería un buen ejemplo de lo que debiera ser la historia, de lo que es ver un fenómeno humano en su constitutivo movimiento. Porque no solo cambian por su contenido las formas de vida —en este caso las letras— sino en todas las dimensiones de su realidad. Y una de ellas es lo que representen como fuerzas operantes en la vida colectiva.

Para conseguir de verdad precisar cuál era la «presión arterial» de las letras en las sociedades europeas de aquella fecha, se requería presentar, aunque solo fuera en esquema, el panorama de su función pública desde 1300 hasta la fecha actual. Solo así veríamos con evidencia lo que significó el extrañísimo hecho de su crecimiento como fuerza pública desde 1300, en que eran solo un juego que interesaba solo a angostísimo público, hasta que, hacia 1730, se constituyen en auténtico y plenario «poder social», es decir, en una fuerza pública que no solo actúa, sino que se siente y es sentida como independiente y operante por sí y desde sí misma y, además, que actúa *mandando* autoritariamente. Por eso es «poder» social (y no solo «querer», «aspirar», «esforzarse», «luchar»). Las letras han sido «poder» de 1730 —aproximadamente— hasta 1920.

Ahora bien: entre 1600 y 1660 en ninguna parte son todavía un poder. Hacia 1690 se inicia su «reinado» en Inglaterra, que, como suele, se anticipa. ¿Qué eran antes de ser poder y ya tan cerca de serlo? Esto es lo difícil de calificar:

Tenía todavía un papel y valor suntuario (no necesario, como cuando llegan a ser «poder»). Vagamente se ve en ellas una ocupación humana superior a la guerra y a la economía. Sin que se sepa aún bien por qué, aparecen como el síntoma de la civilización y en este sentido de la *humanitas*.

Aún no se *vive* de ellas —entre otras cosas, porque aún no han creado formas lo suficientemente precisas, firmes, sólidas para que se pueda vivir de ellas. Aún no existe la ciencia, ni una filosofía capaz

---

presenta la forzosidad en que Felipe IV se halló de publicar la famosa *Pragmática de las cortesías*?

de informar la vida personal (va a serlo la de Descartes). La literatura misma solo aquí o allá ha acertado ya (ejemplo, el *Quijote*, Shakespeare), pero al ser escasos estos aciertos ni se les ve como una *nueva calidad* de las letras ni menos proyectan este nuevo valor sobre las letras en general.

Pero, por otra parte, la participación e interés en el juego suntuario que son se han extendido tanto que constituyen ya una actividad general del cuerpo social en que más o menos todos intervienen y a todos toca. A esto corresponde la actitud, no que toman, porque no la toman, sino en que están. Los poetas y los pensadores son todavía «juglares» de una juglaría que se ha elevado tanto en la estimación general, que empieza a parecer tan esencial al destino humano, que está ya cerca de ser sentido como necesidad, obligación y religión. «*Liberty and letters!*», gritará hacia fin de este siglo XVII Shaftesbury, como resumiendo el afán de toda su época.

La potencia de formalismo aneja a la poesía suele no ser tenida en cuenta. El verso nació para distanciar algo de nosotros, hieratizarlo y solemnizarlo. Fue inicialmente fórmula mágica —*carmen*—, proyectil hacia lo trascendente. Téngase a la vista lo que ha tardado en poetizarse en el eloquio vulgar. No solo Homero compone en un lenguaje que nadie hablaba con su vecino —lengua convencional hecha *ad hoc* para el exámetro épico y, por tanto, incompatible con la intimidad, que dejaba lo dicho siempre fuera del individuo— sino que la tragedia está compuesta en dos lenguas: el diálogo es ya idioma ático, pero el coro responde en el lenguaje tradicional de la lírica coral usada por Stesíchoros, es decir, una mezcla del lenguaje épico (que es ya una mezcla) y del dórico.

La lengua vernácula se ha considerado con abrumadora frecuencia como no poetizable en el mismo sentido que decíamos antes de un señor que no era aún ministrable. Pero esto demuestra que para que acepte el verso una lengua es menester que esta se haya «objetivado», que haya perdido intimidad, que se haya distanciado del hombre.

Por lo que hace a España, no ofrece duda que es este medio siglo la etapa en que la poesía ha gozado una mayor intervención cuantitativa en la vida de la nación. Casi no es exageración decir que todo el mundo hacía versos. La cosa no es un buen síntoma para la poesía en cuanto poesía. Hacer de ella una ocupación general y cotidiana es desvirtuarla. La auténtica poesía es aventura y trance, nunca forma habitual. Cuando llega a serlo es que se ha hecho manera cursiva del vivir y ha perdido su esencial hieratismo. Mas, por otra

parte, es uno de los síntomas más claros del formalismo a que aquella existencia estaba puesta.

La manía del verso que inunda España en estos años no solo rebaja a la poesía convirtiéndola en mero mecanismo formal, sino que revela hasta qué punto aquellos hombres habían perdido contacto con el fondo sustantivo de sí mismos y se dedicaban a vivir de formas distantes, diríamos, de la periferia de su propia vida.

Lo más lamentable en ello es el efecto que esta como oficialización del acto poético produce en la poesía misma. El poeta de este tiempo no es ya Lope de Vega, que, salvo en sus momentos de adaptación a las nuevas modas, versifica desde su propio íntimo ser con admirable y natural fluencia de gran río seguro siempre de la abundancia sabrosa de sus aguas. El poeta del tiempo es Calderón. En un estudio más amplio sobre Velázquez creo que debe hacerse de él la contrafigura del gran pintor. Nace un año después de este, y ambas vidas corren paralelas, es decir, sin tocarse en un punto. Fue Calderón el poeta de Palacio, como Velázquez el pintor. Innumerables veces debieron cruzarse en los tránsitos y escaleras del Alcázar y el Buen Retiro. ¿Cómo no hizo Velázquez un retrato de Calderón? ¿Cómo Calderón no tiene nada que decir de Velázquez? Verdad es que Velázquez no retrató más que un poeta de su tiempo, a Góngora, y este retrato fue pintado cuando llegó a Madrid, al subir al poder el conde-duque. No ha lugar, en aquella fecha, a pensar en ninguna afición especial del pintor, casi adolescente, hacia el autor de las *Soledades*. Probablemente estaba entonces en Madrid Góngora por la misma razón que Velázquez. Era amigo del conde-duque; tal vez, también de Pacheco.

No es éste instante para hablar someramente de Calderón. Su obra y su estro, tomados en conjunto, se nos han vuelto sobremanera problemáticos. Por lo mismo, para decir sobre él todo lo nuevo que es debido y posible decir, hay que petrecharse ante todo de respeto. Pero hay un punto —el único que en este caso interesa— que es de sobra patente para que necesitemos silenciarlo. La mayor parte de su obra dramática es, en rigor, obra lírica embutida en argumentos de escena. Pues bien: a su vez, una muy respetable porción de esa su obra lírica es una formidable quincalla de versificaciones formalistas.

En el propio *Alcalde de Zalamea*, una de las creaciones más sobrias y nervudas de Calderón, encontramos, por ejemplo, esto:

¿Qué más causa había de haber
llegando a verla, que verla?
De una sola vez a incendio

crece una breve pavesa;
de una vez sola un abismo
sulfúreo volcán revienta;
de una vez se enciende el rayo
que destruye cuanto encuentra;
de una vez escupe horror
la más reformada pieza;
¿de una vez amor, qué mucho,
fuego de cuatro maneras,
mina, incendio, pieza y rayo,
postre, abrase, asombre y hiera?

En *La niña de Gómez Arias*, leemos:

Ginés

¿Locura es esta?

Gómez

¿Qué mayor, si contradice
la misma naturaleza?
¿Qué fiera la más inculta,
qué ave la más ligera,
qué planta la más silvestre
no ama? Pues ¿qué mucho tenga
yo afectos que no perdonan
la planta, el ave y la fiera?

Y dos páginas más allá esta otra andanada:

¡Cuánto ignora, cuánto yerra
el que, químico de amor,
vive de hacer experiencias!
Bien creí que no pasara
el mío en su edad primera
de un cortesano despique;
mas, ¡ay! que breve centella
ocasiona mucho incendio,
poco aire mucha tormenta,
poca nube mucho rayo,
poco motín mucha guerra.
Dígalo yo, pues vi en breve
cenizas la llama vuelta,
la tormenta difrazada
en suavísimas violencias,
en pardas nubes el rayo,
el motín en voces tiernas;

siendo en el principio sombra,
blandura, halago y pavesa,
amor que después fue incendio,
asombro, rayo y tormenta.

Sería interesante hacer una estadística del número de «cuplés» semejantes a estos que hay en la obra de Calderón. Desde luego es enorme. Se advierte el frío mecanismo con que el poeta los inserta en la comedia, y se percibe claramente el género de efecto que producían en el auditorio. Nótese que consisten en una como manipulación prestidigitatoria o de juego malabar que hace al poeta lanzar al aire sucesivamente una serie de objetos poéticos que tienen entre sí correspondencia para recogerlos todos, de un golpe, en el último o dos últimos versos de la tirada. Es raro que no tenga nombre técnico en las poéticas este curioso y extremo formalismo (1). No fue —la cosa es de sobra sabida— Calderón su inventor, pero lo decisivo es la frecuencia de su empleo. Uno de los caracteres que distinguen una forma normal de un formalismo es precisamente su frecuencia, y en Calderón representan un componente de primer orden en la arquitectura de sus obras teatrales. Debían producir en el público un efecto parejo al que en las corridas de toros suscitaban los *quites*. Porque el quite consistía en una serie de lances, cuyo proceso estaba preestablecido, que terminaban con otro de movimiento muy breve en que el toro quedaba fijo y cuadrado. El placer del espectador residía en que desde su comienzo sabe de qué «suerte» se trata y va contemplando la mayor o menor precisión con que es ejecutada y, sobre todo, el capotazo final donde la escena toda parece venir a recogerse y concentrarse. Al leer hoy una de estas estrofas de Calderón nos parece oir al cabo de ella algo así como un ¡olé! que debía resonar en los patios madrileños y en el teatro del Buen Retiro.

Como no puedo exponer aquí a fondo cuál era la estructura del alma colectiva que sostenía todo eso, me abstengo también de sugerir las cosas que lleva a pensar el hecho de que el más grande poeta de aquel tiempo se dedicase con tal asiduidad a tales, llamémosles, juegos. Pero sería de gran conveniencia para que avanzásemos en un estudio real de las humanidades que el oyente o el lector, ante fenómenos como el apuntado, se acostumbrase a preguntarse con cierta

(1) Con posterioridad he visto un artículo de Dámaso Alonso dedicado a estudiar esta fórmula de composición que llama «correlación y recolección».

perentoriedad: Bien, pero ¿de qué están compuestos unos hombres y una vida que hacían posibles hechos como esos? Como esos o como estos, también muy frecuentes en Calderón:

¿Qué oposiciones contrarias
son estas? Entre los brazos
de mi esposo (¡pena extraña!)
dormí (¡infelice desdicha!),
y cuando (¡aliento me falta!)
despierto (¡tirana suerte!)
me hallo (¡el corazón se arranca!)
en brazos (¡de hielo soy!)
de un negro monstruo (¡qué ansia!)

Cosas de este jaez no pueden llamarse formas poéticas, sino extremos formalismos. Esa reiteración de los apartes, por deliberada voluntad de reiterarlos, produce la impresión de un *tic* patológico y convierte la segunda mitad de los versos en una especie de eructos (1).

Hay otro aspecto del formalismo calderoniano que opera en el argumento de sus comedias de enredo. Calderón era un virtuoso del enredo, pero su tendencia a la desmesura nos fatiga al verle no solo urdirlo sino complacerse en su enredismo puro.

En cuanto a la situación social de la pintura —nótese que solo este lado de su realidad rozo aquí — nos encontramos con algo parecido a lo que con las letras acontecía. Me extraña sobremanera que ni de estas ni de aquella se haya estudiado directamente y como asunto de primer orden la evolución de su presencia en la vida colectiva como elementos de ella. Y lo echo de menos, no solo con respecto a España, sino también de las demás naciones cuya convivencia llamamos Europa. La realidad de la pintura no son los cuadros y su serie, sino lo que con motivo de ellos ha pasado y pasa a los hombres individual y colectivamente. Pues no solo importa averiguar lo que un individuo en 1640 o el individuo actual que cualquiera de nosotros es, siente ante un cuadro de Velázquez, sino lo que su acción

(1) Pero lo que hace de Calderón, a la vez, desazonador y respetable, es que a seguida de esos versos estrambóticos, sin intermisión, van estos otros encantadores, de un delicioso lirismo con vago aire popular:

Dime, ¿qué has hecho del día,
atezada nube parda?
Sombra, ¿qué has hecho del sol?
Noche, ¿qué has hecho del alba?

pictórica representaba en la sociedad española de entonces. Y esto no ha de tomarse como una curiosidad arbitraria y suelta, sino que pertenece muy eficazmente a todo intento de esclarecer qué fue y cómo fue posible la obra de Velázquez. A fin de que no quede esta afirmación en su pura vaguedad, indicaré en seguida a qué me refiero principalmente.

La pintura, tanto en su evolución interna como en el proceso de su destino social, lleva la delantera cronológicamente a la poesía De aquí que fuese precisamente en esta primera mitad del siglo XVII. cuando goza del mayor poderío público que ha conseguido nunca. La sociedad entera se hace solidaria del pintor, encumbra su figura, le enriquece y le trata como a un gran señor. Por eso en Italia se ennoblece oficialmente a no pocos pintores. Por eso en los Países Bajos e Inglaterra se hace de Rubens un diplomático a quien se encomiendan delicadas misiones políticas. Cuando Velázquez hace su segundo viaje a Italia, se encuentra con que un artista tan de segundo orden como Salvator Rosa lleva una vida principesca por la fortuna y por el rango. Es curioso advertir que en este país, cuna y trono de la más ilustre pintura, los artistas ascienden al máximo poder social cuando el arte italiano está en declarada decadencia. Esto hace, una vez más, manifiesto cómo el destino social y el interno estético de las artes son fenómenos distintos, aunque, claro está, interferentes. La razón de este enorme poderío —en Italia y en los Países Bajos— está en el simple hecho de que la continuidad de la atención a la obra pictórica durante casi dos siglos, había logrado que casi todo el mundo entendiese de pintura.

En España la atención a la pintura había sido incomparablemente menos intensa y extensa que en aquellos países. En esto se diferencia la situación de poesía y pintura dentro de nuestra península. Pero, hecha esta reserva, conviene decir que *relativamente* se produce el mismo fenómeno. Por lo menos, es patente que solo desde 1600 empieza a haber en España un público para los cuadros. Generaciones de nobles que han vivido en Italia con oficios políticos y militares retornan cargados de cuadros y de afición a la pintura. Antes acontecía esto solo a excepcionales individuos, pero ahora es lo más normal. La afición de Felipe IV no es en este caso como en ninguno propia genialidad, sino estricto reflejo de lo que había en su contorno. Entonces se hace en España —y no solo en Palacio— la compra en grande de cuadros. En ciertas grandes casas la cantidad de cuadros llegó a ser enorme. En Palacio se produjo una verdadera congestión. Ya Curtis hace notar que, a fin del siglo, solo en el Pasadizo llegó

a haber 490. Pero en la modestísima casa de Lope de Vega había nada menos que «24 lienzos y 12 cuadros» (1).

La obra de Velázquez fue, pues, surgiendo en medio de un contorno muy amplio compuesto de gentes que no solo se complacían en ver y tener cuadros, sino que eran entendidos en pintura. Cuando llega un público a este punto de que lo constituyen entendidos —normalmente el público no «entiende» y los entendidos no llegan a formar un público— se da la posibilidad de que se estimen e interesen los «ensayos de taller». Puede sospecharse que a muchos contemporáneos de Velázquez era esto lo que les parecían sus cuadros. El único dato que conozco sobre cómo la «opinión pública» —es decir, el público que se ocupaba de pintura— veía la obra de aquel, es el lugar en que Quevedo, para calificar su manera de pintar, habla de sus «manchas distantes». ¿Cómo hay que interpretar esta expresión? ¿No sugiere que la generación vieja, a que Quevedo pertenecía, sentía una cierta desazón al contemplar aquel nuevo sesgo de pintura en que no se funden las tintas y les parecía tener delante «borrones», esbozos, cuadros sin acabar, en suma, «ensayos de taller»?

Es esta de Felipe IV y Velázquez la segunda generación que llega a la vida cansada ya de heroísmo imperial. Falta la empresa auténticamente sentida, con ello la tensión, y sin tensión se afloja la disciplina que mantiene al hombre «en forma». Se cae en abandono, y el abandono es la cotidianeidad. Mas como se conservan ricas cualidades, comienza una extraña etapa en que el heroísmo y la genialidad, cesantes de grandes empeños, encrespan y aborrascan lo cotidiano. Villamediana quema su palacio por un motivo frívolo y todos los días se dan los nobles estocadas en gracia de las razones más rebuscadas, esos mismos nobles que no había manera de que saliesen de Madrid para «asistir al ejército de Estremoz», donde se estaba perdiendo Portugal.

No se vive ingenuamente. Por el contrario, la vida es retorcida y difícil merced a toda una serie de causas (por ejemplo, intervención torpe del Estado en demasiados menesteres, indecisión de las nuevas situaciones sociales —el noble mismo no sabe ya bien a qué tiene derecho ni correlativamente cuáles son su obligación y su papel porque el nuevo poder del Estado actúa ya ilimitado pero aún sin definirse; la Inquisición interviene hasta en asuntos de exportación

(1) González de Amezúa: *Lope de Vega en sus cartas*, II, 278.

de productos). Y esto se complica con que a esas dificultades reacciona el individuo con el maquiavelismo. Es la típica época de su reino. En lo público actúa declarada y universalmente la *ragione di stato* y en lo privado la técnica enrevesada de una como álgebra superior de la conducta que definen, teorematizan y propagan los incontables tratados de «prudencia» y «discreción», artes endemoniadamente complicadas que apenas coinciden con el manso sentido depositado hoy en ambas palabras. Gracián no es sino un género literario de la época, originado en Italia.

La «honra», por ejemplo, ha llegado a convertirse en un sistema tan intrincado y enrevesado de normas que no se puede apenas dar un paso sin tropezar con alguna o caer en el conflicto que ellas mismas entre sí suscitan con sus contraposiciones. La «honra» se ha vuelto una excrecencia o vegetación de exuberancia tropical que envuelve y llena la vida toda vaciándola de su serio contenido, el cual queda suplantado por el más enroscado de los formalismos. Ya a principios del siglo, Mateo Alemán cree forzoso dedicar los capítulos II, III y IV del Libro II, Primera parte, de su *Guzmán* a embestir contra toda aquella armazón artificiosa de la «honra». Se advierte bajo sus párrafos un hartazgo e irritación ante lo demasiado que se hablaba de «honra» y «honras».

Hay, pues, también un formalismo en la conducta diaria y no se puede imaginar a un Velázquez que se deja vivir sin más en los arrecifes de la Corte. No confundamos esto con su efectiva indolencia. Velázquez, como todos entonces, tiene que vivir alerta —el «*vivere cauto*» de que hablan los tratadistas italianos del maquiavelismo privado (1).

Para nuestra nación fue funesto todo este formalismo imperante porque desvió las mentes de su ejercicio normal que es, simplemente, hacerse cargo de lo que las cosas son.

La verdad es que España, aún esquilmada, aunque sin grandes generales, aunque apretada por tantos enemigos, hubiera podido no ser vencida en este siglo si hubiese habido un poco de pensamiento pragmático, capaz de ver los hechos, analizarlos y adoptar en vista de ello resoluciones algo congruentes. Esta mentalidad hubiese, sin más, suscitado un mínimum de laboriosidad, cuya ausencia fue causa inmediata de que España no pudiese hacer frente a la situación.

---

(1) Croce: *Storia della età barocca in Italia*, 156. No conocemos de Velázquez en toda su vida más que un rifi-rafe intrapalatino con el marqués de Malpica, mayordomo, en 1645.

Porque es oportuno recordar que por aquellos años comienza de verdad en Europa el trabajo como entusiasmo colectivo, y por primera vez hay una nación, Francia, que empieza a crear a fondo riqueza.

VII

[OBLITERACIÓN: EL SALÓN DEL PRADO] (1)

Es una pena, señores, que no haya tiempo para que revivamos lo que era España entonces o no haya por lo menos algún libro en que aquella realidad histórica esté aproximadamente descrita y definida. Mas, como dije el primer día, nuestra historia está casi por entero intacta. No ha sido ni siquiera entrevista.

En casos como estos advierto superlativamente, y siento irritación por ello, lo obesas que son las palabras, el tiempo que se gasta en pronunciarlas, y echo de menos que, como hay una taquigrafía o escritura abreviada, no haya una taquifonía, un hablar condensado y en extracto que permita a un alma, en el breve giro que forma una hora, verter sobre las almas afines toda la cosecha de sus pensamientos.

Solo puedo, pues, con unos cuantos rasgos dejar sugeridas algunas facciones de aquella época.

Es preciso decir, ante todo, que en torno a 1600 se produce en las naciones del continente europeo un fenómeno que es fundamental para entender su historia y que, por otra parte, tiene un carácter de perfecta normalidad. Que los historiadores, sin embargo, no lo hayan advertido o, por lo menos, debidamente destacado, se debe a que lo habitual en ellos es no advertir nada. Se trata de esto. Las sociedades que llamamos naciones europeas comenzaron a formarse en cuanto tales en el siglo XI por obra de la fusión entre estos tres elementos: el fondo de pueblos autóctonos —como los galos en Francia y los vagamente llamados pueblos celtibéricos en España—, la organización imperial romana y los invasores germánicos, todo ello bajo la presión —este factor no aparece nunca en los historiadores, salvo en nuestro admirable Asín y Palacios, con su verdadero rango—, bajo la presión del imperio árabe, que es política y culturalmente el verdadero protagonista de la historia occidental en estos siglos y

(1) [De la lección 4.ª]

que, por ello, debía ocupar el puesto central y ser el principio de la perspectiva desde la cual hay que construir la historia de esas centurias. La estolidez que representa no hacerlo ha impedido que, aun hoy, no se nos haya contado ni hecho ver con su prodigioso dramatismo los combates de todo orden —los menores fueron los bélicos—, la maravilla que fue el triunfo de la civilización cristiana y europea sobre la civilización muslímica, semítica y oriental. Pues bien, la formación de esas sociedades que son las naciones europeas llegó hacia 1600 a ese primer estadio de maduración en el desarrollo de un organismo viviente que se llama obliteración. Me explicaré. Siendo este un sistema de partes corpóreas, solo llega a un primer estadio en que puede decirse que es ese tal organismo cuando sus partes están ya unidas y suturadas unas y otras de modo que constituye una unidad interna cerrada hacia el exterior. Un ser viviente es siempre un trozo del mundo que se cierra hacia dentro de sí mismo y forma así una intimidad oclusa, en cierto modo, hermética, frente al gran mundo exterior, un dentro, pues, separado del gran «fuera» que es el universo. Esta oclusión o cerramiento del organismo se llama en anatomía y fisiología obliteración. (La fontanela.) Pues bien, hacia 1600 se produce la obliteración de las naciones europeas continentales. En Inglaterra, por razón de su insularidad y de otras causas, sobreviene este fenómeno antes, y el haberse anticipado en esto es causa de una ley, también ignorada por los historiadores aunque es de sobra patente: ley según la cual es normal que en casi todos los órdenes de la vida histórica las islas británicas hayan precedido a las demás. Por supuesto que los historiadores ingleses ignoran esto tan concienzudamente como los demás, porque aunque son ingleses son, al fin y al cabo, historiadores.

España como Francia, en aquellas fechas, sienten por vez primera que son una nación, es decir, cada una un modo de ser hombre peculiar, propio y distinto. Este primer brote de la conciencia de nacionalidad es —me parece— hecho de tan enorme importancia que bien podía haber sido atendido. Quiere decir que el francés y el español empiezan a darse cuenta de que no son «el hombre en general», el hombre abstracto, sino un genuino y exclusivo estilo de humana existencia. Esto hace a cada pueblo volver su atención hacia dentro de sí mismo y ponerse a gozar de su propio ser y a paladear sus peculiares zumos. Por eso se cierra. Es lástima que no pueda yo ahora entretenerme en formular de qué manera precisa se cierra cada nación, porque cada una se cierra de modo distinto y definirlo es cosa que puede hacerse con muy suficiente rigor. Ese modo particular de ce-

rrarse cada una decidió sus destinos hasta la fecha actual —fecha actual en que estamos asistiendo al fenómeno inverso. Qué sea lo inverso, lo vamos a dejar. Baste decir que la evolución de esas sociedades con estricto carácter nacional, hecho social que solo se ha dado en Occidente, ha pasado por cuatro momentos: 1.º, su germinación o formación desde el siglo XI a 1600; 2.º, su actuación normal de 1600 a 1800; 3.ª, su siglo de hipertensión arterial —y esto es signo conocido de una cierta edad—, 1800 a 1920, la era en que las naciones no solo son naciones, sino que se embalan en nacionalismo; el *ismo* es la hipertensión. En fin, 4.ª, la forma de vida X que es la que ahora comienza y que no quiero declarar, a fin de que quede algo que decir en el verano que viene.

Ello es que hacia 1600 empezamos a ver que los hombres de cada nación hablan de «*nuestros* poetas, *nuestros* pintores, *nuestros* capitanes, *nuestros* teólogos, *nuestros* hombres de Estado». Y se comparan con orgullo a los de fronteras allá o se les califica de superiores a los otros, aun sin compararlos a los otros y hasta sin conocer a los otros, como va a pasar en España.

Este volverse la atención de espaldas al resto del mundo y fijarse solo en lo interior, este vivir de lo de dentro fue fatal para un pueblo como el español, que regía un vastísimo imperio en ambos mundos, combatido por todos en numerosos frentes. Y en efecto, en tiempos de Felipe III habían empezado ya los españoles a desinteresarse de su imperio. La cosa se puede probar rigorosamente y sencillamente confrontando la conducta de los nobles de linaje o de cancillería llamados a ocupar los puestos de mando en las cien brechas del imperio, en 1570 y 1590. No hablemos de 1640, en pleno reinado de Felipe IV, en plena pincelada de Diego Velázquez. Esa torsión del interés hacia lo íntimo de la nación fue una de las causas que desinteresaron a los nobles de la ingente periferia del orbe español. Pero hubo otras dos: una, extrañísima, que se produce a cierta hora en cada pueblo que ha mandado en el mundo y que hoy presenciamos en Inglaterra: el cansancio de mandar, la desilusión de la hegemonía y la preponderancia. La otra causa —la tercera— que distrae del gobierno del mundo a los españoles es —quién lo diría— la Corte, la vida cortesana. El reinado de Felipe IV significa en España el estreno con todo —como se dice en jerga teatral— de una vida de Corte estable, adscrita definitivamente a una ciudad. La villa de Madrid, inmenso aldeón manchago, transustanciada en Corte va a contribuir muy grave y concretamente a la destrucción del imperio español. ¿Por qué? Por lo pronto —y es lo único que voy a formular—, por

la delicia que fue esos años la vida de Madrid, estrenando la primera vida de ciudad Corte que había habido en España. Sorprenderá a ustedes esto y comenzarán por no creerlo. Pero yo, a mi vez, comienzo por referirme a lo más fuerte y preciso, a la orden de Felipe IV en 1646 en que ordena a los corregidores de Madrid que arrojen violentamente de la Corte a los nobles para que asistan al ejército de Estremoz, en la línea de Portugal, porque la corona de España estaba perdiendo a Portugal y no había manera de que los nobles de España acudiesen a la guerra, por la sencilla razón, cien veces comprobable en el detalle, de que no se sentían capaces de renunciar a las delicias de Madrid, a las delicias del Prado.

El Prado —el Prado de San Jerónimo, porque había otros más allá—, paseo o más bien soto formado con la pradería del convento de los Jerónimos, aún hoy existente, y el magnífico jardín o vergel que tenía el duque de Lerma donde hoy está el Banco de España y el palacio de Villahermosa —llamado de Squilacce— era el trigémino de la vida deleitable en la villa y Corte.

De la comedia del fraile Tirso de Molina, *Don Gil*, nos llega dulcemente lejana, infinitamente expresiva esta canción popular de seguidilla:

«Alamicos del Prado,
fuentes del duque,
despertad a mi niña
porque me escuche.

Madrid era entonces una fiesta permanente, porque todo era fiesta o, lo que es igual, todo se metamorfoseaba en fiesta, en absoluta fiesta: la función religiosa lo mismo que la procesión. En mi libro sobre Velázquez me detendré en hacer ver lo que era entonces el culto religioso y lo que era entonces una procesión. Es un perfecto tomar el rábano por las hojas y desconocer radicalmente la forma de vida española entonces, es decir, la realidad histórica que se trata de entender, asombrarse y escrupulizarse por las cosas «non sanctas» que en la iglesia acontecían. Claro que acontecían, claro que eran no santas. Pero no por eso eran irreligiosas. Aquel catolicismo, precisamente porque se sentía seguro de sí mismo, precisamente porque era una forma integral de vida, se daba el lujo, que era un deber y, a la vez, su acierto admirable frente al protestantismo —como vio muy bien Nietzsche—, de embarcar dentro de él la vida entera del hombre con su virtud y su vicio, con su perfección y su caída. Lo malo empezó cuando el catolicismo comenzó a dejar que pasasen cosas fuera de él,

que una parte de la vida avanzase ajena y forastera a su recinto. Una Iglesia, cuando lo es de verdad, es la eterna arca de Noé, donde van juntos el santo y el futuro beodo y el universo todo, navegando sosegadamente de conserva hacia Dios.

Siento verme obligado a decir que el centro vivaz y humanísimo de la vida social madrileña —de aquella deliciosa vida— no eran las señoras de la nobleza, sino las comediantas y las mujeres de la clase media educadas por estas, tales las amigas de Lope de Vega y, en general, los geniales duendecillos del tiempo, que dondequiera aparecían, como chispas eléctricas, como fuegos de San Telmo, ardientes, ocurrentes, inquietos —en suma, las tapadas. Es tema en que no quiero entrar porque está aún más intacto que los otros, como lo están cuantos se refieren a la historia de la mujer española. Si empiezo a hablar de la tapada no va a haber manera de taponarme la boca y vamos a estar hablando de ella sin parar hasta las próximas Carnestolendas.

Pues bien, el contorno humano que a Velázquez rodea y en que de por vida estuvo sumergido se llama «la España de Felipe IV» y esta España de Felipe IV, yendo como tenemos que ir en precipitada carrera, puede condensarse en estos vocablos que deberían ser títulos de otros tantos estudios: cansancio de mandar en el mundo, ansia de goces cortesanos, existencia alucinada y alucinante de espaldas a toda realidad, geniales comediantas, tapadas traviesas, poesía retórica, formalismo vital...

TEMAS VELAZQUINOS

Tintoretto quiere dar la ilusión de la profundidad. Velázquez, no. En nada se ve mejor la interpretación errónea que este ha sufrido. Tómense casos bastante extremos: el ecuestre del conde-duque, el de Baltasar Carlos. La figura entra o sale del lienzo en diagonal de penetración. Es el medio más clásico de Tintoretto para forzarnos a vivir lo profundo. Pero en Velázquez ese efecto ilusionista queda reducido a lo justo para «representar» la tercera dimensión, mas no para dar la ilusión de ella. Sigue triunfando el plano que es el cuadro y en él, ironizada en él —es decir, *in modo ponendo tollens*—, la profundidad. Es exactamente lo mismo que hace con el volumen. Es el estar sin estar.

Los paisajes de Rubens con sus rayos de sol en claros del último término son profundos. No se parecen nada a los de Velázquez.

Los fondos de Velázquez no son propiamente paisajes, sino formalmente fondos. Las formas, valores cromáticos, etc., están esquematizados casi excesivamente para no entrar en emulación con las figuras. Son, pues, meros telones de fondo y no espacios, no ámbitos. Tienen un papel meramente funcional para el retrato: son contraste de la figura o aparejo de formas con el fin principal de monumentalizar la figura (sobre todo en las ecuestres) y amenizar el conjunto. Los paisajes de la Villa Médicis son inesperadamente poco profundos, a pesar de que uno de ellos, al buscar con sus arcos los escapes, hubiera impuesto lo contrario.

Digo que aquellos dos retratos son un caso extremo porque son os únicos casos de figuras que están oblicuas al plano; es decir, que

penetran del primer plano a los interiores —característico de Tintoretto. Greco, Rubens, manieristas.

En general, pienso que convendría revisar lo que suele repetirse sobre la espaciosidad en los cuadros de nuestro pintor.

* * *

Cuando se compara el arte del XVII, y especialmente la idea de Velázquez, con lo que fue para Miguel Angel y Rafael, se percibe la enorme disminución de sus pretensiones. En Miguel Angel es escultura y pintura —como la música en Wagner— la disciplina superior humana: el arte plástico quiere serlo todo o por lo menos imperar sobre todo —es ciencia, es religión, es suprema revelación de los destinos humanos. En las bóvedas de la Sixtina hace Miguel Angel retumbar el trueno eterno de lo eterno y trascendente. Frente a esto el arte del XVII no es sino... arte, modesta ocupación humana, mueble cotidiano, distracción, documento.

Entre la pintura de cúpulas (como en Corregio; v. Dovràck, láminas 34-35) y el cuadro de Velázquez, la distancia de función de la pintura es radical. Allí ornamentación —aquí un *tête-à-tête* del espectador con el lienzo. Una pintura de cúpula no está hecha para mirarla de verdad, en su detalle. Razones fisiológicas se oponen a ello: tortícolis, mareo, pérdida de equilibrio. Esa pintura es como un discurso de mitin —para ser oído como burundun-burundun, no para ser entendido.

Pero algo aún más hondo: esa pintura es «decorativa» *porque* se incorpora a la arquitectura y esta incorporación es tanto mayor cuando la pintura, como en estas cúpulas, anula la arquitectura *insertando* en ella espacios imaginarios. El cuadro, el propio y puro cuadro de caballete, por el contrario, reclama el muro para pender de él como tal muro y sin pretender incorporarse a él ni menos anularlo, sino ser un área nueva respecto al muro, una nueva superficie que nada tiene que ver con él.

* * *

El careo del espectador con el cuadro produce a veces ante los de Velázquez, por ejemplo, ante sus retratos de enanos, un efecto azorante. Porque en algún instante casi llegamos a dudar de si somos

nosotros quienes miramos la figura o si no es más bien la figura quien nos está observando a nosotros. Las causas de ello están en toda la manera de pintar velazqueña, pero aíslo aquí solo dos que son rápidas de enunciar. La renuncia a todo *manierismo* trae consigo que el pintor esté ausente del cuadro. La *maniera*, el «estilismo» es un gesto personal y donde se halla, está presente el sujeto cuyo es el gesto. Velázquez nos deja solos con sus personajes para que nos las arreglemos con ellos como podamos.

La otra causa es de pura técnica en la perspectiva. Ya Curtis notó que el punto de vista de Velázquez al pintar sus figuras —sobre todo sus retratos, pero también sus composiciones— es rarísimo: es de arriba abajo. El ojo del pintor está dominando un poco las figuras que, por esto, aparecen: primero, como sumergidas en el cuadro; segundo, dominando ellas a su vez un poco al contemplador. Esto sea dicho al paso, contribuye a su aspecto aéreo. Es como si se viera algo de su detrás.

* * *

En Velázquez, la pintura se libera, por fin, radicalmente de la escultura, que desde Giotto se había tragado y protuberizaba los cuadros, dando a toda la hinchazón del volumen, la plasticidad. No sé si se ha advertido que la técnica de Giotto —por ejemplo, *Adoración de los Reyes*— parece indicar como si hubiese aprendido a dibujar copiando bajorrelieves. Venecia hubiera libertado antes a la pintura, pero tropezó con la roca gigantesca de Miguel Angel, que inyecta más dosis aún de escultura en el cuadro. La plasticidad, el volumen procede de la visión próxima. Velázquez hace triunfar la visión lejana que hace a la figura incorpórea y *en este sentido* plana —plana, no como una superficie, sino como un fantasma.

* * *

Importa mucho hacer ver que Velázquez apenas llega a Madrid —es decir, a los veintiún años— abandona la disciplina caravaggista de su adolescencia para tomar una dirección en todos sentidos opuesta. Más aún: mientras todo el siglo, lo mismo en Italia que en los Países Bajos, prosigue inscrito en unas u otras dimensiones de Caravaggio, es él el único que descubre otro continente al cual, la verdad es que nadie le seguirá hasta bien dentro del siglo XIX. Hay, pues, que verlo desde luego frente a Caravaggio, y lo que interesa más, frente a Ribalta, Zurbarán y Ribera.

Lo decisivo, lo profundamente nuevo es la descorporización, la espectralización del objeto.

Como el maestro italiano, los tres españoles siguen agarrados al cuerpo: por eso funden las tintas, empastan, pulen. Sus figuras son corpóreas, compactas y, en este sentido, pesadas. Velázquez comienza: Primero: Por reducir radicalmente lo que del objeto transcribe; es una abreviatura de sus valores cromáticos. Segundo: Reduce al extremo el modelado. Las manchas no se juntan, y al no juntarse es indecisa su mutua relación espacial —que es lo visual frente a lo táctil. El tacto es inequívoco —procede por continuidades. Tercero: Apenas pone pasta —es casi «acuarela». De aquí sus dosis de «sequedad». Si a la precisión de su color añadiese la modelación, sería terrible, pesadísimo y asqueroso su «realismo». Pero el arte de Velázquez es la gran paradoja: idealiza la realidad misma, desde ella misma, simplemente por convertirla en puro vocabulario de color, de relaciones de color —no de forma—, es decir, ni línea ni modelado. Qué sea esta pesadez, puede verse en algunas de sus primeras obras: en la *Adoración*, en algunos de los bodegones, en el *Retrato de desconocido*, del Prado.

La pintura de Velázquez —desde que llega a su propia manera— ha sido llamada pintura plana. La denominación puede valer en cuanto se denuncia con ella el abandono de la preocupación por reproducir el «relieve», el «bulto», la «rotundidad» —esto es, el volumen lleno. Pero por otro lado es absurda. Con ese nombre habría que denominar la pintura bizantina o la china, Gauguin o Matisse. Al evitar el bulto Velázquez no convierte el cuadro en un plano, sino en un hueco, en una profundidad. Por eso, cada figura no es, en rigor, plana, sin ser, por ello, de bulto. Cada elemento de ella está en su lugar de profundidad. Solo esto explica que evitando el bulto tenga, sin embargo, tercera dimensión —es tercera dimensión *hacia* dentro del cuadro. O dicho de otro modo, el Mundo no es un bulto, sino un hueco —un hueco dentro del cual hay bultos. Pero al hallarse estos en aquel participan de su oquedad. En puros ingredientes visuales, todo cuerpo es a la vez hueco y bulto por estar en un lugar del gran hueco, ser elemento de este.

* * *

El pintor crea su fauna, suscita un pueblo aparte. Y como es un pueblo, habla un lenguaje peculiar.

Nadie es gran pintor si no es un idioma. Por eso un grande ar-

tista no se entiende con nadie. ¿Cómo se va a entender si su misión es ser otro lenguaje? Por eso la historia de las artes es la torre de Babel. No se entienden entre sí —se excluyen. El gran artista edifica en torno a sí su propia soledad y se asfixia dentro. Tal es su destino.

Pero pasamos junto a unos hombres que hablan chistando y decimos: son chinos. Y pasamos junto a un muro desde el cual nos llegan ciertas insinuaciones, y decimos: se oye Velázquez. Por lo mismo que este reduce al extremo la estilización y se adscribe tanto al objeto, sería de sumo interés el ensayo de definir con rigor la especie zoológica que constituyen sus figuras.

* * *

No vemos con precisión cómo era la fama de Velázquez dentro y fuera de España en su tiempo. Como no podía menos, sorprende a la mente de entonces la inaudita capacidad que Velázquez manifiesta para copiar lo que se ve —pero no saben en qué región del Arte y menos aún en qué rango situar esa producción. Faltaba en la mente de la época el alvéolo, el «marco» donde colocar un artista como Velázquez, y por eso la sorpresa admirativa ante sus obras no puede terminar en una apoteosis, en una fama precisa y sólida. Es un extemporáneo.

* * *

El autor de *Noticias de Madrid desde el año de* 1636 *gasta el de* 1638, dice (ed. Rodríguez Villa):

«A Diego Velázquez han hecho ayuda de guardarropa de S. M., que tira a querer ser un día ayuda de cámara y ponerse un hábito a ejemplo de Tiziano. (1)

Esta noticia tiene suma importancia. En primer lugar, la profecía es egregia, lo que revela que el autor —como en toda su obra se evidencia— era muy inteligente.

Segundo: Que no son mercedes dadas al buen tuntún, sino que son un *cursus honorum*, la carrera de noble.

Tercero: Que el autor está ya alerta y en la pista de que Velázquez lo que quiere es ser noble.

(1) [Antonio Rodríguez Villa: *La corte y monarquía de España*, Madrid, 1886, págs. 27, 28.]

INTRODUCCIÓN A VELÁZQUEZ.—1954 (1)

I

[INTRODUCCIÓN GENERAL]

LA FAMA DE VELÁZQUEZ

No es fácil hablar hoy de obras de arte que pertenecen al pasado. Vivimos en una época que es una noche del arte. Arte, en su sentido más estricto, es siempre un arte actual. Su actualidad vivifica el pasado descubriendo en él formas afines y formas contrapuestas. De este modo el pasado no nos es indiferente, sino que queda, en cierta manera, todo él actualizado. Mas viviendo sumergidos en la noche del arte todo el pasado artístico nos parece algo lejano, inerte. No nos afecta. No hallamos en él amigos ni enemigos.

En el caso de Velázquez, esta desfavorable situación se acentúa

(1) [Publicado en el volumen ilustrado *Velázquez*, «Revista de Occidente», Madrid, 1954, y, simultáneamente, en versión alemana, por Conzett & Huber, Zurich y en versión inglesa por otros editores. En este trabajo, el último dedicado por Ortega al tema, se concentran y en ocasiones se pormenorizan los anteriores; en algún lugar se intercalaron en su texto párrafos extraídos de la parte ya publicada del curso en San Sebastián o de sus "papeles" sobre Goya, pero hemos respetado esta reiteración, dentro del presente volumen, por las distintas implicaciones del contenido en uno y otro caso. Por el contrario, los párrafos procedentes del capítulo "Temas Velazquinos" en su primera edición (1950) no se han reiterado en ese lugar.]

por causas especiales. Yo diría que es el presente el momento más inadecuado para hablar de Velázquez porque su obra ha entrado recientemente en la zona de menos favorable visibilidad. Esta suele ser para todo artista la etapa que sigue inmediatamente a la hora de su mayor brillo. El brillo plenario de Velázquez dura de 1880 a 1920. Sorprenderá que figura tan ingente de la historia de la pintura haya permanecido tan breve tiempo en el cenit. La sorpresa es justificada pero pertenece a la verdad del caso que es, en efecto, una verdad sorprendente.

Me refiero con ello, sobre todo, a la fama de Velázquez que, habiendo sido siempre una fama de gran formato, ha presentado siempre —salvo durante esa breve etapa— caracteres anómalos. La cosa sería archiconocida y trivial si se hubiera considerado oportuno estudiar la historia de la fama de los artistas. La de cada uno posee fisonomía peculiar. No solo crece y decrece con una u otra frecuencia y en períodos de uno u otro largo, sino que, sea cualquiera el tamaño, ostenta un perfil propio. Compárese, por ejemplo, la de Velázquez con la de Rafael. Era este aún un mozalbete cuando su triunfo logró ensombrecer la figura de Miguel Angel, que es cuanto hay que decir. Y como Italia era, por excelencia, el país del arte, el triunfo allí obtenido irradiaba de modo fulminante sobre toda Europa. Pero lo más extraordinario de su fama es que ha perdurado sin obnubilación hasta el último tercio del siglo XIX. Solo entonces pierde gran parte de su brillo y deja pasar ante ella la de otros pintores. Tenemos, pues, en el caso de Rafael una fama inmediata, compacta, universal y continua.

Veamos la fama de Velázquez. A primera vista es no menos pronta y subitánea. A los veintitrés años, recién llegado a Madrid en un segundo viaje, es nombrado pintor del rey. En el pequeño mundo artístico de España esto fue como un estallido. De golpe aparecía delante de todos los pintores españoles o extranjeros actuantes en España. Sin embargo, esta fama no transita las fronteras de España. Además, tiene un vicio de origen. No era debida a la presencia de sus obras. Los sevillanos habían visto sus primeros ensayos de adolescente, pero en Madrid solo pudieron contemplar lo que iba haciendo las contadas personas que tenían entrada en Palacio. La nombradía repentina del joven Velázquez fue un hecho oficial más bien que artístico, y, como suele lo oficial, desnutrido del entusiasmo directo que los gustadores del arte hubieran podido sentir por sus obras si hubiesen podido verlas. Esta desnutrición oficial de su fama va a afectar durante siglos la historia de esta. Más aún:

la causa de esa desnutrición se perpetuó durante casi dos siglos. No se ha subrayado debidamente la importancia que en la figura histórica de Velázquez ha tenido el hecho anormal, pienso que tal vez único, de que su obra, hasta hace una centuria, no ha estado nunca a la vista de las gentes, sino que permaneció recóndita en las estancias de Palacio. Cuando pintó el retrato ecuestre de Felipe IV que está en el Prado, se hizo con él algo extraordinario: exponerlo en las gradas de San Felipe para que lo viera todo el mundo. ¿No demuestra esto que el pintor mismo y el rey se daban cuenta de la arcana existencia que los cuadros de aquel llevaban en el confinado ambiente palatino? Los demás pintores habían llenado las iglesias con sus cuadros y las iglesias eran como un museo infinito. Cuando en 1629 hace su primer viaje a Italia es allí completamente un desconocido. Pero interesa, desde este punto de vista —la fama—, su segundo viaje veinte años después, cuando ya había pintado la mayor parte de su obra. Esta vez se le recibe con gran atención, y las cancillerías toman sus medidas para que sea tratado con el rango debido. Pero nada de esto se refiere a su pintura de la que nadie sabe nada, sino a su persona como amigo íntimo del rey Felipe IV. De tal modo debió ser así la cosa que su comportamiento en Roma no se explica más que suponiendo en él, de sólito tan tranquilo, un movimiento de irritación ante el desconocimiento de su arte entre los italianos. Velázquez, en efecto, hace una «chulada» que aun en un artista novel y agresivo nos produciría sorpresa y que contrasta con todo el resto de su conducta a lo largo de toda su vida. Apenas llega a Roma pinta un retrato de su criado, el «moro» Pareja, y ordena a este que vaya con el cuadro a las casas de algunos nobles y de algunos artistas para que vean juntos el modelo y la imagen. De este retrato dice Palomino que fue pintado con cañas largas. Con esto se indica su factura desenvuelta de estilo novísimo. El retrato de Pareja fue expuesto en el Panteón. En esta etapa pinta el retrato del papa Inocencio X, el de su cuñada y los de otros magnates pertenecientes a la Corte pontificia. Pintó mucho en esta segunda visita de Italia si se tiene en cuenta que, descontando el tiempo empleado en viajes y desplazamientos, permaneció allí bien poco más de un año. Sin embargo, dudo mucho que se pueda *comprobar* efecto alguno producido en el arte de Italia por aquellas obras, entre las cuales está nada menos que el retrato de Inocencio X. Apenas se habla de Velázquez. Al menos, todo lo que ha llegado a nosotros se reduce a unos cuantos versos de Boschini en su *Carta del navegar pintoresco*, donde se manifiesta una inesperada insistencia en presentar su figu-

ra personal como la de un «gran señor», una *autorévole persona*, y se nos transmiten unas palabras suyas, según las cuales la pintura para él es Tiziano y no Rafael. Adviértase que por aquellos años el grande arte italiano estaba en liquidación. No había grandes figuras y había sonado el «sálvese quien pueda». El fervor público por la pintura era, no obstante, mayor que nunca y esto explica que, a falta de mayores perfecciones, pudiera vivir como un príncipe Salvator Rosa, que pintaba chafarrinones. ¿Cómo es que la obra de Velázquez, realizada en Italia, no tuviese fuerza alguna de impacto sobre los artistas indígenas? El caso es que, aparte el intento que unos cuantos hacían por salvarse volviendo a Rafael, el tipo vigente de la pintura italiana era el mismo que a comienzos del siglo sirvió de punto de partida a Velázquez. No se trataba, pues, de un estilo que fuese antagónico del predominante, hasta el punto de que algunos retratos hechos entonces o poco después por artistas italianos han sido durante mucho tiempo atribuidos a Velázquez.

El segundo viaje de este no contribuyó, pues, a modificar los caracteres de su fama. Esta siguió siendo sorda y asténica. Merecería la pena que alguien hiciese el esfuerzo de estudiar muy al detalle las huellas de Velázquez en Italia durante su estancia allí y en la generación siguiente de pintores, porque no debe considerarse como cosa que va de suyo y no ha menester explicación, la impermeabilidad de aquel público y aquellos artistas para las creaciones de nuestro pintor ejecutadas en el país mismo. Mientras ese estudio que postulo no exista, la única explicación de tan extraño fenómeno que viene a la mente es haber pintado Velázquez en Italia solo retratos. Ahora bien, la pintura de retratos no bastó nunca para fundar una fama de primera magnitud hasta fines del siglo XVIII en Inglaterra. De allí y entonces, ganó el continente. Goya llegó a tiempo para beneficiar ya de este cambio en la valoración del arte del retrato.

Durante casi entero el siglo XVIII los españoles vuelven a no saber pintar y la península recibe una nueva inundación de pintores italianos a que pronto acompañaron los franceses. Estos artistas eran, en su mayor parte, mediocres, pero conviene no escatimar el reconocimiento de que aquí vinieron, traídos por los reyes, los dos pintores más importantes del tiempo: Tiépolo, que fue el genio póstumo de una gran tradición, y el tudesco Mengs, que era todo lo contrario de un genio, a saber: un magnífico pedagogo del arte. Estas influencias tan opuestas a la manera de Velázquez traen consigo que su fama vuelva a hacerse subterránea. Se sigue, de cuando en cuando, hablando de él como de un gran pintor que no es ninguno

de los grandes pintores. Cuando se quiere definir el extraño aspecto que ha tenido hasta el último tercio del siglo pasado la fama de Velázquez hay que recurrir a expresiones de cariz paradójico como la anterior. Buen ejemplo de ello es lo que dice el gran *magister* de la pintura en el último tercio del siglo XVIII, Mengs. En su descripción de los cuadros que había en Palacio se ocupa, como no podía menos, de la obra entera de Velázquez y hablando de *Las Meninas*, el cuadro entonces más famoso de nuestro pintor, dice: «Siendo ya tan conocida la obra por su excelencia, no tengo que decir sino que con ella se puede convencer que el efecto que causa la imitación del Natural es el que suele contentar a toda clase de gentes, *particularmente donde no se hace el principal aprecio de la Belleza.*» Los lógicos llaman a esto el modo *ponendo tollens*, en que se afirma algo para, a la vez, negarlo. Velázquez es excelente, pero lo es de una manera de arte que no es excelente, sino baja y trivial. En esta frase de Mengs aparece oficialmente formulada la contraposición entre el natural y la belleza que nos da la clave para entender la intención artística de Velázquez.

A fines del siglo XVIII se produce en Inglaterra un inesperado brote de buena pintura, pero esta pintura no se parece a la gran tradición de la italiana. No es arte en el sentido de la belleza. Es retrato y es paisaje. Procede de los flamencos y holandeses. Estos ingleses descubren a Velázquez, a un nuevo Velázquez que van a llamar «el pintor de los pintores». Por su parte Goya, que por influencia recibida y por genial coincidencia marcha con los ingleses, situará a Velázquez junto a Rembrandt. No creo, sin embargo, que el fervor de Goya por Velázquez contribuyese apreciablemente a la ascensión progresiva que desde este momento va a gozar la fama del autor de *Las Meninas*. Los juicios de Goya no tuvieron autoridad en su tiempo y, en todo caso, no transcendían de grupos dispersos en la sociedad española. Velázquez debe a los ingleses su rango de pintor máximo. En 1870 los impresionistas franceses, los pintores del «aire libre», a su vez influidos por los ingleses, elevaron hasta el cenit la fama de nuestro pintor. Mas también aconteció lo inverso. Hacia 1920 el impresionismo declina y con él el triunfo de Velázquez.

SU REBELIÓN CONTRA LA BELLEZA

Velázquez nace en Sevilla el año 1599. Las fechas históricas no son números de una cronología abstracta. Son nombres que designan la forma de vida predominante en una determinada sociedad. Nacer

en 1599 y en Sevilla significa encontrarse con una cierta figura a que han llegado las cosas humanas dentro del área informada por la civilización europea. El individuo recibe en sí esa figura de la vida colectiva que preexistía a su nacimiento. Podrá aceptarla o, por el contrario, revolverse contra ella, pero en uno u otro caso la lleva dentro, forma parte de su persona. Esto se comprueba con ejemplar claridad en el caso del artista. Tiene este que partir —quiera o no— de la situación en que el arte se encuentra cuando él va a comenzar su labor, y esa situación es el resultado de las experiencias artísticas acumuladas durante siglos. Sin duda, la obra de arte es creación, es innovación, es libertad. Pero todo esto lo es dentro de un horizonte acotado por lo que el arte ha sido hasta aquel momento.

Hasta fines del siglo XVIII la pintura española fue, como la francesa o la alemana, una provincia del inmenso continente pictórico que era la pintura italiana. Solo la pintura flamenca tuvo un origen independiente que influyó, sobre todo técnicamente, en el arte italiano para ser muy pronto incorporada a este. La unidad de la pintura en Occidente es uno de los grandes hechos que hacen manifiesta la unidad de la cultura europea. En España la pintura había sido hasta 1600 no solo provincial, sino provinciana. En periódicas pulsaciones recibía las fórmulas flamencas e italianas que interpretaba casi siempre con tosquedad. Cuando Rubens visita por primera vez España le sorprende la rudeza de sus artistas. Poco antes de nacer Velázquez la mayor parte de los pintores que había en Sevilla eran extranjeros. Pero he aquí que, de pronto, en el espacio de diez años van a nacer los cuatro grandes pintores españoles anteriores a Goya: Ribera en 1591, Zurbarán en 1598, Alonso Cano en 1601. Esta súbita concentración cronológica de grandes figuras en un país que no las había tenido antes constituye un tema sugestivo para los cultivadores de una historia analítica. Aquí solo urge hacer notar que el interés por la pintura, bastante escaso hasta 1550, había ido extendiéndose e intensificándose durante la segunda mitad del siglo en todas las clases superiores de la península. Puede decirse que en los comienzos del siglo XVII existe en España un público relativamente numeroso de personas que entienden de arte, que inician colecciones privadas, que en sus viajes oficiales a Italia procuran hacerse de buenos cuadros. Palomino, el biógrafo de Velázquez que escribe unos veinte años después de muerto nuestro pintor, pero que aprovecha los datos sobre su vida y obra que le proporcionó don Juan de Alfaro, discípulo de don Diego y persona de toda distinción, no deja de decirnos que llegaban a Sevilla muchos cuadros italianos de la época.

Esta biografía es excelente y, bien atendida, responde a muchas preguntas que el biógrafo actual del gran pintor no tiene más remedio que hacerse.

Sevilla, capital del imperio colonial español, era entonces la ciudad más rica económicamente de la península y, a la vez, la más vivaz en arte y letras. Bartolomé José Gallardo hace constar que en ella se sabía mucho más que en Madrid. Los muchachos contemporáneos de Velázquez estaban atentos a las novedades que llegaban de Italia. Ahora bien, la pintura italiana había experimentado poco antes la última gran conmoción de su historia —la aparición de Caravaggio. La influencia de este atrabiliario artista fue fulminante y universal durante el último tercio del siglo XVI. Todos los artistas italianos, incluso los que se hallaban muy avanzados en la carrera artística, se hicieron caravaggistas, por lo menos temporalmente. Gran número de flamencos siguió el mismo camino y los franceses mejores fueron sus más fervientes discípulos. Tan extraordinarios efectos no pueden explicarse por motivos accidentales y secundarios, sino que tienen su causa en lo más interno de la evolución pictórica italiana.

Si contemplamos la evolución del arte fijándonos en su estrato básico nos aparece como la lucha ininterrumpida de dos clases de elementos que componen la obra. En todo cuadro aparecen representados objetos, es decir, que en él reconocemos cosas y personas merced a que las formas de estas cosas y personas han sido más o menos aproximadamente reproducidas. Llamaremos a estas «formas naturales u objetivas». Pero en el cuadro hay además otras formas: las que el pintor ha impuesto a las formas objetivas al ordenarlas y representarlas en el fresco o lienzo. Ya el agrupamiento de las figuras —cosas o personas— se hace según líneas arquitectónicas más o menos geométricas. A estas formas que no son las de los objetos, sino que a ellas son sometidos estos, llamaremos «formas artísticas». Al no ser formas de cosas, sino puras formas vacías, debemos considerarlas como «formas *formales*». Con lo que logramos esta ecuación: todo cuadro es la combinación de una representación y un formalismo. El formalismo es el estilo.

En la pintura italiana, después de los ensayos iniciales, comienzan a predominar los formalismos o formas artísticas sobre las formas objetivas, es decir, que en el cuadro aparece el objeto deformado, de suerte que es, en rigor, un objeto distinto del real, un objeto nuevo que no existe en la naturaleza y que es invención del artista. El objeto así transformado produce una peculiar complacencia. Parece como

si en su nueva figura estilizada se presentase siendo como «debía ser» o, dicho de otro modo, en su perfección. Hay, por lo visto, en el hombre un fondo secreto de deseos respecto a la forma de las cosas. No se sabe por qué, preferiría que fuesen de otra manera que como en realidad son. La realidad le parece siempre insatisfactoria. De aquí que se sienta feliz cuando el artista le pone delante objetos que coinciden con sus deseos. Esto es lo que se llama *Belleza*. El arte italiano fue durante tres siglos una constante fabricación de Belleza. El mundo de las cosas bellas es otro mundo que el real, y el hombre, al contemplarlo, se siente fuera de este mundo, extáticamente transportado al otro. El placer de lo bello es un sentimiento místico, como todo lo que nos pone en presencia de lo trascendente.

Este proceso de «embellecimiento» de las cosas que fue el arte italiano se vio obligado a reducir cada vez más la representación fidedigna de los objetos reales y a sustituir con intensidad progresiva sus formas efectivas por formas estilizadas. De aquí el triunfo del *manierismo* o estilismo. Pero esta operación sustitutiva tiene un inconveniente: el objeto real de que se partió para la estilización va desapareciendo y en su lugar quedan casi aisladas y como sustantivadas las formas vacías, las puras formas artísticas o bellas. Entonces se produce un fenómeno sumamente curioso. Las formas bellas pierden su eficacia y su valor porque su misión había sido llevar el objeto real a su «perfección», a su «belleza». Mas esto implica que el objeto sigue siendo el mismo bajo las nuevas formas. Si el arte se aleja demasiado de él, si quedan de él solo vagos elementos apenas recognoscibles, la operación mágica de «embellecerlo» fracasa y el arte convertido en puro estilismo se desnutre, se convierte en un esquema sin materia. Sobreviene entonces en artistas y público un sorprendente cansancio de la Belleza y girando sobre sí mismo ciento ochenta grados se vuelve de nuevo hacia el objeto real. Esto es lo que ha sido llamado «naturalismo».

La pintura italiana había hasta entonces caminado en continuo cambio, pero sin que el cambio tuviese nunca un carácter revolucionario. Caravaggio representa la primera y única revolución. Pero es un error resumir su actitud revolucionaria en la calificación de «naturalismo». ¿Qué pareció a sus contemporáneos y qué hay de efectivamente revolucionario en Caravaggio? Comenzó pintando lo que en España se llamó bodegones y en Italia «bambochadas». Con estos nombres se quiere indicar que el lugar de la escena es una taberna, figón o cocina y que los personajes representados ni son santos o escenas bíblicas, ni dioses o figuras mitológicas —la mitología,

religión de los antiguos, representa en estos tiempos algo así como una para-religión—, ni son tampoco príncipes. Son gentes de condición vulgar o resueltamente ínfima. Caravaggio, hijo de un albañil, hace entrar la plebe en el cuadro y esto produjo una impresión aterradora, de motín popular —que trastornaba a la vez el orden pictórico, en lo que se refiere a los temas, y el orden social. La innovación, pues, no consiste por lo pronto en un nuevo modo de pintar, sino en una modificación radical del tema. En la obra de Caravaggio continúan vivaces los principios del arte italiano. Sigue procurándose el volumen de las figuras, es decir, perdura la acusación de los valores táctiles. Se sigue buscando la Belleza y esto trae consigo que se evite la individualización. Eso que se llama Belleza, es, desde Grecia, algo abstracto y genérico. Es lo contrario del retrato. En rigor, hay en Caravaggio solo un componente del cuadro que está tratado en el sentido del naturalismo y que fue su grande innovación: la luz. El objeto sigue siendo «ideal», como en toda la tradición italiana, pero la luz deja de ser un elemento con que se obtiene el claroscuro que modela las figuras, para convertirse en un objeto que es pintado según su realidad. En vez de derramar sobre el cuadro una luz convencional, como se había hecho hasta entonces, Caravaggio se decidió a copiar una iluminación real, si bien escogiendo combinaciones de luz artificialmente preparadas: luz de cueva, en que un rayo alumbra violentamente una porción de la figura, quedando el resto de ella en negra tiniebla. Es, pues, también por esta razón, una luz estupefaciente, patética, dramática; pero, al fin y al cabo, luz real, luz copiada y no imaginaria. Esta es la luz de los bodegones que pinta Velázquez en su adolescencia, es la luz de *El aguador de Sevilla.*

Velázquez, como otros muchachos sevillanos de su generación, comienza pintando bodegones al modo de Caravaggio, si bien acentuando aún más la vileza de los personajes y de la situación y reproduciendo desde luego mucho más la individualidad de los objetos. El cántaro de *El aguador* no es un cántaro genérico, sino el retrato de un determinado cántaro.

Es sorprendente la claridad con que desde su adolescencia ve Velázquez el sentido que para él va a tener la pintura. Como fue un hombre que no gesticuló nunca, que fue un gran silencioso, que supo vivir sin aventuras ni convulsiones, tendemos a olvidar la consciencia revolucionaria de su inspiración. Por eso conviene reproducir lo que Palomino dice sobre esta primera etapa de su vida, después de describir los bodegones pintados en Sevilla: «A este tono eran todas las cosas que hacía en aquel tiempo nuestro Velázquez, por diferenciarse

de todos y seguir nuevo rumbo; conociendo que le habían cogido el barlovento el Tiziano, Alberto, Rafael y otros y que estaba más viva la fama cuando muertos ellos, valióse de su caprichosa inventiva, dando en pintar cosas rústicas a lo valentón, con luces y colores extraños. Objetáronle algunos el no pintar con suavidad y hermosura asuntos de más seriedad, en que podía emular a Rafael de Urbino, y satisfizo galantemente diciendo que más quería ser primero en aquella grosería que segundo en la delicadeza.»

En este texto aparece una de las pocas frases de Velázquez que han llegado hasta nosotros. La interpretación que de ella da Palomino es, claro está, falsa. Velázquez no se emparejaba a los dieciocho o diecinueve años con Tiziano y Rafael ni pintaba bodegones por diferenciarse de aquellos. Velázquez se consideró siempre como alistado bajo la bandera de Ticiano, según nos refiere muy precisamente Boschini, que habló con nuestro pintor en el segundo viaje de este a Italia. Se trataba de algo histórico y no psicológico. La nueva generación está harta de Belleza y se revuelve contra ella. No quiere pintar las cosas como ellas «deben» ser, sino tal y como son. En aquel tiempo comienzan en Europa un gran apetito de prosa, de complacencia en lo real. El siglo XVII va a ser el siglo de la seriedad. Es el siglo de Descartes —que nace tres años antes que Velázquez—, de los grandes matemáticos, de la física, de la política objetivamente dirigida (Richelieu). A estos nuevos hombres les parecen los deseos en que la Belleza consiste algo pueril. Prefieren enfrentarse dramáticamente con lo real. Pero lo real es siempre feo. Velázquez será el pintor maravilloso de la fealdad. Esto significa no solo un cambio de estilo en la pintura como los que habían precedido, sino un cambio de misión en el arte. Ahora se ocupará en salvar la realidad que es corruptible, fugaz, que lleva en sí la muerte y la propia desaparición. Esto trae consigo que la pintura renuncia a encantar el contemplador con los objetos «perfectos» que le presenta y le invita a conmoverse ante la presencia de lo que es lamentable y perecedero. Pero el arte es siempre encantador. Solo que ahora el encanto no viene a nosotros de los objetos bellos representados, sino del cuadro como tal cuadro. La pintura se hace sustancia o, dicho de otra manera, los ojos del contemplador tienen que gozar de la pintura en tanto que pintura. En la fealdad del objeto nuestra atención rebota y va a fijarse en el modo como está pintado.

En 1621 muere Felipe III y le sucede Felipe IV, que pone el Gobierno en manos del conde-duque de Olivares, perteneciente a la familia más ilustre de Andalucía: los Guzmanes. El conde-duque concentra en Madrid sus amigos y clientes, que son principalmente sevillanos. La fama prematura que en Sevilla había conquistado Velázquez hizo que fuese llamado a Madrid. Tenía veintitrés años. Hizo un retrato del rey con tan buena fortuna que fue inmediatamente nombrado pintor del rey y muy pronto tuvo su taller y su casa en Palacio. Esto decide de su vida. Hasta su muerte será un palatino, amigo íntimo del rey. No ha habido existencia más monótona, más cotidiana. Había heredado alguna fortuna de sus padres, que, unida a los sueldos oficiales, le hizo completamente libre de encargos. No creo que haya en toda la historia de la pintura un caso parecido: un pintor que no ejerce propiamente el oficio de pintor. Su única obligación fue hacer retratos del monarca y sus próximos. Pero este mínimum de oficio se fundió muy pronto con la condición de amigo personal del rey. Es de notar que este fue sumamente parco en pedir a Velázquez que pintase algún cuadro determinado. Se sabe, por ejemplo, que le encargó el *Cristo* famoso para el convento de San Plácido y la *Coronación de la Virgen* para el aposento de la reina. Tal vez algún retrato, como el busto del duque de Módena o el de la duquesa de Chevreuse, que se ha perdido, procedió de alguna indicación directa por parte del rey. Otras intervenciones del rey no tienen el significado de encargos, sino que fueron sugestiones de amigo. En vista de que los otros pintores envidiosos, como el italiano Carducho, tratan de menoscabar su gloria diciendo que solo sabe pintar retratos, Felipe IV organiza un concurso cuyo tema es la rendición de los moriscos y hace presión sobre Velázquez para que tome parte en él. El lienzo, primero de gran composición en su obra, se ha perdido también, pero ganó el concurso. A Carducho le rechinaban los dientes cuando se ve obligado en su libro a hablar de «la no esperada *Rendición de los moriscos*».

A esta extraña situación externa de ser un pintor que no pinta por oficio se une en Velázquez una situación interna sobremanera curiosa. Su familia portuguesa, por los Silva de Oporto, estaba impregnada de pretensiones aristocráticas. Creían proceder nada menos que de Eneas Silvio. Velázquez sentirá como su auténtica vocación la de ser un noble, y como la nobleza en aquel tiempo de monarquía absoluta se mide por el grado de proximidad en el servicio

al rey, considerará la serie de cargos palatinos que va a ir recibiendo y que culmina en su formal ennoblecimiento al recibir la cruz de Santiago, como su verdadera carrera. Cuando en su segundo viaje a Roma —1649— hace el retrato de Inocencio X el papa le envía una cadena de oro. Velázquez la devuelve haciendo constar que él no es un pintor, sino un servidor de su rey, al cual sirve con su pincel cuando recibe orden de hacerlo.

El resultado de esta situación externa e interna fue que Velázquez pintó poquísimo. No pocas obras suyas se han perdido, pero aunque se conservaran, la cifra de sus cuadros sería pasmosamente escasa. Los historiadores han tratado de explicar esta escasez de su producción atribuyéndola a que los cargos palatinos no le dejaban tiempo. No puede persuadirnos tal razón, porque cualquier pintor pierde mucho más tiempo en réplicas y labor forzada, en traslados y contratiempos. A ningún pintor le ha sobrado más tiempo que a Velázquez. En su actividad de pintor había quedado reducida al mínimo la parte de oficio y pudo ejercitar la pintura como pura operación de arte en que no se tiene en cuenta al público ni a los gustos del cliente, sino que se atacan siempre nuevos problemas de técnica. Si estudiamos con precisión los cuadros de Velázquez descubriremos que en la mayor parte de ellos el motivo que llevó a ejecutarlos es un nuevo tema del arte de pintar. De aquí no solo su poca abundancia, sino que muchos de sus cuadros tienen que ser considerados como obra de taller, con frecuencia ni siquiera acabados.

UN PURITANO DEL ARTE

Es sorprendente la igualdad de nivel en la obra de Velázquez posterior a su llegada a Madrid. No tiene, como todos los demás pintores, altibajos, aciertos, y errores. Sus cuadros son siempre lo que se proponen ser. Esto nos causa la impresión de que han sido producidos sin esfuerzo y probablemente fue así. Velázquez, con frecuencia, no preparaba sus retratos y a veces ni siquiera los dibujaba. Procedía *alla prima*, atacando el lienzo desde luego con el pincel. De sus grandes cuadros en que la composición es complicada no sabemos cómo fueron hechos, pero la extrema escasez de bocetos y dibujos parece indicar que tampoco requerían una gran preparación. El inventario que poseemos de lo que a su muerte quedó en sus habitaciones revela la increíble exigüidad de residuos preparatorios que la obra de toda su vida había dejado. Nada tiene que ver con

esto lo que se ha llamado sus «arrepentimientos». Proceden estos verosímilmente de otra singularidad en su destino de pintor. Velázquez, en efecto, estuvo condenado a vivir la mayor parte de su vida encerrado en Palacio con sus propios cuadros. Era natural que al cabo del tiempo sintiese el deseo de modificar algo en ellos, sobre todo en los retratos del rey. Cualquier otro pintor, en condiciones parejas, hubiera hecho lo mismo. Solo recuerdo un «arrepentimiento» de Velázquez ejecutado antes de entregar el lienzo: una de las manos en el retrato de Inocencio X.

Esta falta de esfuerzo en la producción, sea real o solo aparente, unida a la ausencia de aventuras, de inquietudes en su vida y a la fama de flemático que el propio rey le dio harían pensar en un hombre sin tensión interna, sin energía de carácter. Pero esta presunción sería errónea. Era, sin duda, de apático temple, de condición suave, enemigo de querellas e incapaz de gesticulaciones. Solo así se explica que pudiera vivir sumergido durante treinta y siete años en las intrigas de un Palacio real sin rozarse con nadie. Solo tuvo una levísima pendencia con el marqués de Malpica por razones de detalle en el servicio palatino. Mas frente a todo esto su obra manifiesta de la manera más precisa que Velázquez había concentrado su energía en la actitud radical de su conducta artística. No creo que hasta el siglo XIX haya habido ningún otro pintor que con parejo rigorismo se haya mantenido fiel a lo que él consideraba la verdadera misión de la pintura: salvar la realidad corruptible que nos rodea, eternizar lo efímero. Desde su adolescencia Velázquez rehusa pintar fantasmagorías. Debiera sorprender más la escasez de cuadros religiosos en la obra de Velázquez, que eran el tema constitutivo de la pintura todavía en su tiempo. No hay que pensar en que fuera menos religioso que el hombre medio de su época. Pero el cuadro religioso tiene que pactar con lo imaginario y alejarse de lo inmediato y sensible. Cuando el rey —por caso bien poco frecuente— le pide un Cristo crucificado, Velázquez procurará humanizarlo hasta el extremo y colocarlo del modo más cómodo posible en una cruz, evitando toda expresión de sufrimiento, para lo cual cubrirá la mitad de la faz con la cabellera.

Es cierto que en su tiempo comienza a sentir el público fatiga ante el cuadro religioso y empieza una gran demanda de otros temas aún más irreales —los mitológicos. Felipe IV, hombre en todo a la moda, pide a Velázquez mitologías. Véase la solución que nuestro pintor da a este empeño tan opuesto a su credo artístico. Ante una escena mitológica Velázquez, en vez de acompañarla en su esencial

irrealidad, buscará en lo real una escena homóloga, es decir, tirará de la mitología hacia este mundo nuestro y la reintegrará, desvirtuándola, desprestigiándola, en la común condición de las más vulgares cosas terrenas. La «Bacanal» de los pintores italianos quedará reducida a una trivial escena de mendigos borrachos. Marte será la figura grotesca de un hombrón mostachudo.

LAS HILANDERAS

Por no haber procurado definir con precisión la actitud de Velázquez ante los temas mitológicos no se ha comprendido hasta estos años su cuadro más importante que fue, a la vez, el último de gran composición por él pintado: *Las hilanderas*. Justi dijo que era el primer cuadro en que se representaba un taller. La beatería socialista de comienzos del siglo acogió con fervor esta fórmula. En 1943 expresé ya mi convicción de que el famoso lienzo era en verdad una mitología y que, tal vez, representaba a las Parcas. No tenía yo en aquel momento medios bibliográficos para precisar el asunto del cuadro. Fue una felicísima idea del señor Angulo ensayar la hipótesis de que el cuadro se refiere a la fábula de Palas y Aragne que Ovidio narra en las *Metamorfosis* y que Velázquez leyó en la *Philosophia secreta* del Bachiller Juan Pérez de Moya que poseía en su biblioteca. Aragne, gran tejedora de tapices, se insolenta con Palas y esta la convierte en araña. El fondo luminoso del cuadro, donde culmina el arte de Velázquez como pintor de la luz, coincide con la historia ovidiana. Solo hay, en esa parte, un elemento que queda inexplicado: un violoncelo o *viola di gamba* que no se sabe por qué está allí. Las dos figuras principales del primer término pueden bien ser, siguiendo la idea del señor Angulo, Palas en el aspecto de vieja con que Ovidio la hace aparecer y Aragne antes de la querella. Pero es el caso que estas dos mujeres no se ocupan en tejer, sino en hilar. De ningún modo bastaría esto para pensar en las Parcas, aun admitiendo que a veces actúan solo dos y no tres. Cuando en esta época el cuadro mitológico ofrece un tema poco frecuente no basta con atender a lo que en él se ve, sino que es preciso encontrar, como ha hecho el señor Angulo, un texto latino que sostenga la interpretación. Ahora bien, yo recordaba uno que valió siempre como un aria de bravura entre los humanistas. Las *Nupcias de Thetis y Peleo* que es el poema más largo y remilgado de Catulo. La escena acontece delante de unos tapices que las jóvenes de Tesalia contemplan. Ante

esos tapices, las Parcas cantan sus profecías sobre el futuro de aquel ilustre enlace y mientras cantan hilan: «La mano izquierda retiene la rueca cargada de muelle lana mientras la diestra tira de la lana levemente, forma con ella un hilo que los dedos invertidos redondean a la vez que el pulgar inclinado hace girar el huso redondo...» «A sus pies canastillas de junco trenzado contienen los blancos vellones.» Hay, por caso único, en este cuadro de Velázquez un ambiente festival y musical que respondería bien a los versos de Catulo.

Pintando en torno a 1657, tres años antes de morir, *Las hilanderas* son la cima en la obra de Velázquez. Por un lado, llega al máximum su técnica de descomponer el objeto en puros valores lumínicos; por otro, se endulza su fiero naturalismo. Velázquez evita aquí el retrato. Ninguna de las figuras está individualizada. La hilandera vieja de la izquierda posee solo rasgos genéricos y, en este sentido, convencionales. Muy deliberadamente renuncia a presentarnos el rostro de la hilandera joven. ¿Por qué todas estas precauciones? Sin duda para impedir que la atención se fije en ningún componente particular del cuadro y sea este en su totalidad quien actúe sobre el contemplador. Si se busca un protagonista en este cuadro habrá de reconocerse que el personaje principal es la luz solar que irrumpe de la izquierda en el fondo.

Por lo demás, la arquitectura de la composición es la misma de *Las Menimas* y de *La Rendición de Breda:* una U de brazos abiertos en el primer término, en cuyo seno se aloja un segundo término de gran luminosidad. El cuadro padeció mucho en el incendio de Palacio acaecido en 1734.

LA PINTURA COMO PURA VISUALIDAD

Desde los bodegones que Velázquez, adolescente, pintaba en Sevilla hasta *Las hilanderas* presenciamos una trayectoria rectilínea de continuo avance. El punto de partida es, sin duda, Caravaggio: el claroscuro violento, la luz dirigida. Sin embargo, desde el principio aparece una tendencia que acabará por trascender de aquel pintor y de toda la tradición italiana —la tendencia a no acusar el volumen de los objetos. De estos tenemos una doble experiencia, la visual y la táctil. Si no tocásemos los objetos, estos no nos aparecerían con corporeidad, con tres dimensiones. El arte italiano había mezclado siempre ambos sentidos, y el propio Caravaggio, no obstante su interés por la luz, no hará sino llevar al extremo esta tradición. En

Velázquez la pintura abandona toda nostalgia de la escultura y paso a paso irá desentendiéndose del carácter corpóreo de los objetos. Merced a ello las cosas dejan de ser propiamente cuerpos y se transforman en meras entidades visuales, en fantasmas de puro color. Así en Velázquez la pintura se recoge en sí misma y se hace exclusivamente pintura. Esta es la invención genial de nuestro pintor y gracias a ella puede hablarse sin vana pretensión de una «pintura española» como algo diferente de la italiana. El impresionismo de 1870 lleva este descubrimiento velazquino a su extremo haciendo explotar el objeto en meras partículas de color.

No es, pues, tan adecuado como suele creerse llamar a la pintura de Velázquez «realismo» o «naturalismo». Lo que llamamos objetos reales y en el trato con los cuales consiste nuestra vida son producto de aquella doble experiencia visual y táctil. Dejar el objeto reducido a su pura visualidad es una manera como otra cualquiera de desrealizarlo. Y esto es lo que hace Velázquez.

Se habrá observado que el efecto peculiar producido por todo buen retrato español es de sorpresa y algo así como sobresalto. En hombres del Norte, menos habituados que nosotros a verlos, he podido a veces presenciar una reacción de momentáneo sobrecogimiento que en mayor dosis, pero en la misma dirección emotiva, llegaría a ser lo que llamamos un susto. Y es que, efectivamente, cualquiera que sea la persona representada, el buen retrato español, puro fantasma lumínico, contiene un poder dramático que es el más elemental: el drama consistente en pasar algo de su ausencia a su presencia, el dramatismo casi místico del «aparecerse». Perennemente están en el lienzo las figuras ejecutando su propia aparición, y por eso son como aparecidos. Nunca llegan a instalarse plenamente en la realidad y hacerse del todo patentes, sino que están siempre emergiendo del no ser al ser, de la ausencia a la presencia.

LA FAUNA DE VELÁZQUEZ

Platón muestra interés en hacer constar que la pintura es una forma de mudez. Mientras la poesía es declaración, la pintura calla. Mas como, por otra parte, la pintura presenta el objeto mismo y no una referencia verbal a él, según hace la poesía, no hay ningún otro arte en que se contraponga más lo manifiesto y lo silenciado. Esto trae consigo que el contemplador suela contentarse con lo que el cuadro entrega desde luego y sin más. No hay arte que invite tanto a que nos quedemos inactivos delante de sus creaciones.

Este mutismo general de la pintura se acentúa más aún en Velázquez. El arte italiano fue un continuado progreso de estilización, y el estilo, al deformar los objetos según su arbitrio, deja en el cuadro una permanente presencia del autor que ejecutó aquellas deformaciones. Los cuadros del Greco, por ejemplo, son una incesante gesticulación de su persona. En un lienzo del Greco lo que vemos principalmente es al Greco. El estilismo es, pues, confesión y, en este sentido, algo así como un querer decirnos algo. Pero Velázquez nos pone delante el objeto tal y como él es. El pintor al dar la última pincelada se va y nos deja solos con aquellos seres que él ha perpetuado. Esta es la elegancia de Velázquez: su ausencia del cuadro. La elegancia de «no estar» y dejar ser a las cosas.

Si a esto se añade que Velázquez evita que sus personajes expresen emoción alguna —el único caso contrario es su *Cristo atado a la columna*— no puede menos de acontecer que ante sus cuadros nos quedemos como paralíticos, sin diálogo con el lienzo, frente a frente y solos con aquellos seres que, a veces, nos azoran, pues nos parece que son ellos los que nos contemplan a nosotros.

Y, sin embargo, todo cuadro emerge de un fondo de supuestos tácitos que quedan secretos en el alma del autor. El simple hecho de que el pintor prefiera ciertos temas y recuse otros denuncia todo un modo de pensar y de sentir en el autor que no está expreso en el cuadro, sino oculto tras él, previo a él. En la mayor parte de los casos esa trastierra de ideas que dirigen y mueven al pintor no despierta nuestra curiosidad porque su obra flota en las corrientes de su época y claramente descubre que las ideas subyacentes son los tópicos del tiempo. Pero la obra de Velázquez, tomada en conjunto, es demasiado extraña para que no nos intrigue lo que tras ella y previo a ella fermentaba en su ánimo.

Hay, por lo tanto, su idea de la pintura, cuya averiguación no ofrece dificultad por lo rectilíneo, constante y rigoroso de su desarrollo. Cuando empezaba, los envidiosos le tachaban porque solo pintaba retratos. No caían en la cuenta de que Velázquez iba a representar la primera gran revolución en la pintura occidental y que esta revolución consistía precisamente en hacer que la pintura toda fuese retrato —es decir, individualización del objeto e instantaneidad de la escena. Al generalizar la noción de retrato perdía este su estrecho sentido tradicional y se convertía en una nueva actitud ante las cosas y en una nueva misión que se atribuía al arte del pintor.

Pero esto no prejuzga qué seres humanos va a pintar Velázquez. Ahora bien, lo que él significa como realidad viva en las mentes es

una colección de figuras inconfundibles que se agarran a la memoria con desesperada energía. Sin que en ello sea posible poner a su lado ningún otro pintor, en la conciencia de Occidente es Velázquez, ante todo y sobre todo, una fauna excepcional. Añadamos que esa fauna es predominantemente o monstruosa o, por lo menos, fea.

No creo que se pueda ni se deba eludir la pregunta de por qué la obra de Velázquez presenta con tan marcada intensidad tan extraño carácter. Como en todo destino humano, interviene en ello el azar. Es, en efecto, pura casualidad que, siendo la única obligación de Velázquez hacer retratos de la familia real, ni el rey, ni la reina Mariana de Austria, ni las infantas María Teresa y Margarita fuesen criaturas de grato aspecto. La reina Isabel de Borbón era bella, pero no se sabe por qué —tal vez porque Velázquez vino llamado por el conde-duque de Olivares, a quien la reina detestaba— evitó ser retratada por nuestro pintor. El lienzo que algunos consideran hoy como representándola ni es seguro que sea de Velázquez ni es seguro que figure a la reina. Doña Mariana de Austria era una vejiguita, pintadas de carmín las mejillas bajo una frente torpemente abombada y todo ello perdido en un traje inmenso del más desaforado barroquismo. Felipe IV era una figura de suma elegancia, pero su cabeza debió ser dificilísima de pintar, no solo por lo inexpresivo de sus rasgos, sino por la extraña forma de su frente. Debía haberse reparado que, con una sola excepción, los 34 retratos del rey que el catálogo de Curtis consigna le presentan de tres cuartos tomados por el lado derecho. La excepción nos descubre la razón de ello. Es el famoso retrato de Fraga, único en que Felipe IV aparece con traje militar —salvo el ecuestre del Prado en que lleva coraza. Allí vemos que el lado izquierdo de la frente era abultado y descomponía las proporciones del rostro.

Solo tres miembros de la familia real eran apuestos y Velázquez no descuidó hacer sus retratos: el infante don Carlos, que murió pronto; el cardenal-infante, que fue pronto alejado de España por el conde-duque y el príncipe don Baltasar Carlos, que Velázquez se complace en pintar una y otra vez.

Tampoco tuvo fortuna Velázquez con el personaje más importante del reino y que había sido su protector. El conde-duque de Olivares era físicamente poco menos que un monstruo: enorme, obeso y con una nariz de base deprimida. Se puede observar cómo Velázquez titubea en los primeros retratos que de él hizo. En la introducción particular al grupo de los retratos velazquinos se hallará

algo más sobre la conducta de nuestro pintor ante el problema que le planteaba aquel difícil modelo.

Otras veces la casualidad es más favorable. El duque de Módena hace una visita a Madrid para hacer su complicado juego político. Tenía una admirable cabeza de varón y da ocasión para que Velázquez haga uno de los más prodigiosos retratos que hay en la historia de la pintura.

Pero una vez descontada la porción que el azar aporta a las figuras velazquinas queda todo el resto y en ese resto predominan presencias humanas lamentables. Son los locos, enanos, truhanes que vagabundean por los anchos ámbitos de Palacio. Es palmario que Velázquez se complacía en retratar toda aquella fauna infrahumana. Si se viera que en su obra aparecía la voluntad de compensar la fealdad y la vileza de aquellos seres con fisonomías bellas y nobles no habría por qué hacerse gran cuestión del hecho. Era tradicional en los pintores del rey —Moro, Sánchez Coello— retratar a los bufones del Alcázar, aunque ninguno antes de Velázquez lo hizo ni mucho menos tan frecuentemente. Pero esa compensación no existe. Velázquez pintó poquísimas mujeres, tan pocas que solo se han salvado dos retratos y estos familiares —el de su mujer, hecho sin brío alguno, y el que se supone ser de su hija.

De aquí que sospechemos en Velázquez un fondo de sentimientos y de ideas sobre la vida que sorprende en un hombre de aquel tiempo. Hay en su pintura un tono triste, serio, seco que parece censurar toda jovialidad. Tal vez es este el lado de la obra que puede hoy interesar más a las nuevas generaciones de artistas tan tenazmente ocupados en mostrar el feo revés del tapiz de la vida.

II

[LOS CUADROS]

BODEGONES

La familia de Velázquez, que era portuguesa, gozaba de algún bienestar económico. Esto permitió al pintor dedicarse desde los doce años a aprender y ejercitar su arte. Trabajó primero en el taller de Herrera, que era un hombre atrabiliario, de oficio poco sólido,

(1) [Esta segunda parte, en la edición ilustrada se entreveraba con las reproducciones de los cuadros a que se hace referencia.]

pero muy sensible a los nuevos rumbos del arte. No mucho después Velázquez, que ya desde niño parece resuelto a evitar cuestiones y a llevar una vida tranquila, pasa al taller de Pacheco, que era como irse al polo opuesto. Pacheco era tradicional en sus preferencias artísticas, hombre reposado y en relación con los grupos más distinguidos de Sevilla. No parece haber tenido más influencia sobre nuestro pintor que la de haberle casado con su hija Juana de Miranda —tenía Velázquez diecinueve años— y haberle puesto en relación con artistas, escritores y nobles de la ciudad. Palomino y el propio Pacheco nos hacen ver a Velázquez trabajando con verdadero frenesí, viviendo toda su adolescencia obseso con su arte, lo que no volverá a acontecer en el resto de su vida. Como tenía algunos medios pudo emplearlos en pagarse modelos que son los personajes de casi todos sus cuadros sevillanos.

Velázquez comienza pintando bodegones. No fue esto una singularidad suya. Muchos jóvenes de esta generación pintaban también bodegones, por ejemplo, el propio hijo de su maestro Herrera, a quien acaso pertenece más de uno atribuido aún hoy a Velázquez. El bodegón, que los italianos llamaban «bambochadas», es decir, mamarrachadas, significó en el arte italiano la primera gran revolución. Téngase en cuenta que en el siglo XVII la pintura es un elemento sustancial y monumental de la vida colectiva, por sus temas principalmente religiosos, por su alta finalidad decorativa de templos y palacios. No es, como llegó a ser en el siglo XVIII, cosa meramente anecdótica y periférica. Ahora bien, el pintor de bodegones pinta tabernas, cocinas, lugares viles y en ellos gente ínfima —los que hoy llamamos proletarios—. El efecto que esto producía era irritante y lo era no solo desde el punto de vista artístico —«envilecía» la pintura—, sino desde el punto de vista social. El motín revolucionario se había dado primero en Italia por Caravaggio, hijo de un albañil y de quien decían sus contemporáneos que era hombre *tòrbido e contenzioso*. Cuanto intentaron sus amigos para apartarle de estos temas que calificaban de «groserías» fue en vano. No veían ellos que tras esta insolencia que podía juzgarse cosa de muchachos fermentaba una reforma radical de la pintura. Porque parejas impertinencias se habían hecho siempre. Palomino cita a un pintor del Pireo a quien según Plinio, llamaban «riparografo» —pintor de cosas abyectas y groseras. Pero esta vez no se trataba de una momentánea salida de tono, sino de hacer girar ciento ochenta grados todo el orbe de la pintura.

Los bodegones de Velázquez son primero de tipo caravaggiesco. Nótese cómo la luz y la tiniebla, en violenta contraposición, agarran

las figuras como una tenaza. Pero muy pronto la iluminación se va a hacer más suave y repartida. El lienzo llamado *La cocinera* nos lo demuestra. La cima de este grupo de cuadros es *El aguador*. En él vemos cómo la intención de Velázquez es la reproducción del objeto en su máxima individualización. La pintura deja de ser la presentación de formas imaginarias y transmundanas, de rasgos genéricos. Aquí no solo se transcribe con rigorosa exactitud la figura del aguador, sino que se hace el retrato del cántaro, que no es *un* cántaro, sino este único y determinado cántaro.

Las descripciones de cuadros que aquel tiempo nos ha dejado revelan que estos eran vividos desde sus asuntos, es decir, de lo que tienen de narración y de sugestión de *otro* mundo. En el asunto se apreciaban las formas *como* pertenecientes a los seres representados. Esto quiere decir que no se veía el cuadro como pintura. La visión en «voz media», en reflexividad del cuadro como cuadro, del cuadro no como asunto, sino en cuanto al *cómo* está pintado, no la tenían sino inconsciente y en rudimento. Forzar al contemplador para que se desentienda del asunto y atienda a la pintura es lo que el bodegón se propone eligiendo objetos y escenas viles. De este modo se vuelve del revés la relación tradicional. En esta el cuadro lleva y dispara la atención hacia el ilustre asunto, desapareciendo él. En Velázquez es el asunto quien por su trivialidad nos devuelve al cuadro mismo, a sus pigmentos. El cuadro que era medio, trámite y tránsito a otro mundo «bello» se hace término y mundo él mismo.

CUADROS RELIGIOSOS

Han sido reunidos en este grupo los cuadros religiosos de Velázquez. Importa, por lo mismo, hacer una separación cronológica y advertir que el mayor número de ellos pertenece a su adolescencia y primerísima juventud, cuando aún vivía en Sevilla. A su época madrileña —que es la mayor parte de su vida— pertenecen solo *La coronación de la Virgen*, el *Cristo de San Plácido*, *Cristo atado a la columna* y *San Antonio Abad y San Pablo el Ermitaño*.

Pocas cosas manifiestan con tanta claridad la idea que Velázquez tenía de la pintura como su actitud ante el tema religioso. Era este el asunto por excelencia desde que el arte pictórico comenzó en Occidente y todos sus contemporáneos, incluso los españoles de su misma generación —Ribera, Zurbarán, Alonso Cano— pintaron principalmente cuadros religiosos. Velázquez, una vez que llega a Madrid, evita estos asuntos transcendentes. Esto nos recomienda

mirar con particular atención los cuadros religiosos de su época sevillana y pronto advertimos que casi todos ellos no son más que bodegones. Véase cómo resuelve el problema de pintar a Marta y María con Jesús. Nos presenta una cocina con pescados, huevos, un mortero y dos mujeres afanadas en manejos culinarios. A la izquierda, en lo alto, aparece una abertura que puede ser lo mismo una ventana o un cuadro, y allí distante y someramente reproducida, hallamos la santa escena. Esta solución que consiste en tratar el tema religioso de manera oblicua se encuentra también en el que es probablemente el cuadro velazquino más antiguo llegado hasta nosotros. Hasta 1933 el cuadro valía como un simple bodegón, pero en esa fecha se hizo desaparecer un repinte negro que cubría el fondo del cuadro y entonces, a la izquierda, surgió Cristo con los discípulos en Emmaus. En *Cristo y los peregrinos en Emmaus* nos ofrece el mismo asunto, pero esta vez los componentes habituales del bodegón —platos, manjares, jarros, vasos— han sido reducidos al borde de un plato y un cuchillo. Quedan, sin embargo, junto a la imagen luminosa de Jesús dos hombres del pueblo que tendrían buen acomodo en el más característico bodegón. Este lienzo, en el que el tema religioso es aceptado de frente, subraya aún más la voluntad que Velázquez ya entonces tenía de hacer todo en sus cuadros cismundano. Si no fuera por la aureola que refulge en torno a la cabeza de Cristo este sería un personaje más de bodegón. Dos cosas deben notarse en este cuadro. Una es que en él no quedan apenas huellas de Caravaggio. La tiniebla no tiene aquí papel. La soltura de pincel es ya extrema. Nada parejo puede hallarse en la etapa sevillana de Velázquez, que permanece preocupado del volumen y no ha logrado la aireación y la pura visualidad en sus objetos. La otra es que hace aquí un inesperado alarde de colorismo. La túnica anaranjada de Jesús, su manto verde, el pardo amarillo del de un discípulo llenan todo un lado del cuadro en sentido diagonal. Ocurre preguntarse si en la faz de Cristo no ha aprovechado Velázquez algunos rasgos de su propia fisonomía. Suele datarse en 1619-20, pero el progreso en su técnica, en una técnica no aprendida, sino que va a ser el gran descubrimiento de Velázquez, invitaría a situarlo en el último año de su estancia en Sevilla. Compárese con *La adoración de los Reyes*, que también se data en 1619. Es el cuadro sevillano de más empeño, pero en él vemos a un Velázquez prisionero aún de la disciplina caravaggiesca. El cuadro es desagradable de composición, forzado de arquitectura. Sin duda, la cara de la Virgen, aunque un poco convencional, tiene encanto. Aún va a durar en Velázquez la dureza corpórea de las figuras —de

lo que *Cristo y los discípulos en Emmaus* nos había liberado. Esta misma pesadez de mano se nota en el retrato de la franciscana doña Jerónima de la Fuente. El retrato de don Cristóbal Suárez de Ribera no nos parecería de Velázquez si no estuviese firmado con su monograma y datado 1620.

Y ya que en este grupo de cuadros religiosos se habla de dos retratos —una monja y un eclesiástico—, conviene no dejar sin expresión la extrañeza que produce la falta de otros retratos en la etapa sevillana. Su fama de retratista fue la que motivó el ser llamado a Madrid nada menos que para hacer el primer retrato del nuevo rey. Esto asegura como el más taxativo y fidedigno documento que Velázquez tuvo que haber pintado bastantes retratos en Sevilla. ¿Dónde han ido a parar? ¿Cómo han desaparecido? En la obra de Velázquez tal vez más que en la de ningún otro pintor son numerosas las volatilizaciones.

Pero vamos ahora a los cuatro grandes cuadros religiosos de nuestro pintor, creados en épocas de plena madurez, cuando Velázquez ha acuñado ya enérgicamente su idea de la pintura en la cual no cabe cómodamente el tema religioso.

El *Crucificado* y *La coronación de la Virgen* son dos de las poquísimas peticiones concretas que Felipe IV le hizo. No fue, pues, obra querida, sino obligada, y nos interesa observar qué hace Velázquez cuando las circunstancias le obligan a pintar lo que no es real.

Comencemos por *La coronación de la Virgen*, aunque es el posterior. Debió de ser pintado hacia 1642 para el oratorio particular de la reina. Allí aparece nada menos que la Trinidad y bajo ella la Virgen. Sin embargo, el cuadro no sugiere ninguna impresión mística de transcendencia. El pincel de Velázquez, quiera o no, suscita presencias y lo presente es este mundo. Se nota el esfuerzo por evitar su irremediable mundanismo. Para ello el pincel se detiene donde la individualización comienza. El Padre Eterno y Cristo son dos cabezas de rasgos genéricos en que se huye de toda precisión. Lo propio acontece con la Virgen. Esta lucha del artista consigo mismo para retroceder de lo individual a lo genérico e indeterminado, en suma, a lo convencional, se percibe tan claramente que el cuadro queda flotando indeciso entre este mundo y el otro, cuasándonos una sensación poco grata. Para salvarse ante tan difícil problema, Velázquez acumula una cantidad excesiva de ropajes. Era él, sin duda, un gran maestro en el arte de plegar telas. Un manto o una túnica están en él siempre arrugados con maravillosa gracia. Pero en este caso hay demasiada tela ante nosotros. La obligación de no individualizar

actúa penosamente sobre el colorido. Velázquez busca siempre lo que los clasicistas —todavía Mengs, por ejemplo— llamaban el «color local», es decir, el color efectivo del objeto en su realidad. El pintor tiene aquí que inventar colores e, ignoramos por qué, eligió una gama agria de morados y tonos vinosos que enfría sobremanera el cuadro. En cambio, las manos de la Virgen están colocadas en un gesto felicísimo donde actúa todo el garbo andaluz.

Este cuadro merecería largo comentario por su carácter ambivalente. Por un lado rebosa maestría, plenitud de poderes artísticos, gran señorío de un pincel. Por otro, asistimos en él al choque doloroso de un tema obligado con los límites de un estilo.

En el *Crucificado* vemos a Velázquez emplear el mismo método para tratar lo transcendente, pero el tema es más dominable y el pintor acierta de lleno. No cabe asunto más angustioso ni de más conmovedora significación. Un Dios se hace hombre para ser crucificado. Es la genial paradoja que inspira y sostiene a todo el cristianismo. Velázquez reduce al extremo imaginable la exhibición del dolor. No deja expresarse ninguna emoción mística. En cambio hace que del cuadro venga sobre nosotros una impresión magnífica de esencial seriedad. No el fervor extático, sino la seriedad es el modo velazquino ante lo religioso, como lo fue ante todo en la vida. El cuerpo de Cristo está pintado de un modo que podríamos denominar «pintura velazquina reducida»— se entiende, reducida a un nivel convencional. Ejecutada mucho antes que la *Coronación de la Virgen* —en 1631-33—, la reducción es menos sabia o menos ingeniosa. Consiste en volver al modelado italiano y al claroscuro de los *tenebrosis*. Velázquez, cuyo don pictórico más propio estriba precisamente en la espontaneidad, es desde sus treinta años un hombre sumamente reflexivo. No se ha contado bastante con la intervención de las reflexiones —es decir, del frío razonar— en su obra. Esta deliberada desviación de su técnica cuando pinta cuadros religiosos o cuando hace retratos del rey o en tantos otros casos, algunos de los cuales seguiremos apuntando, es una de ellas. Otro principio de su manera nos aparece inesperadamente en ese *Crucificado*. Velázquez cree que es preciso colocar cada figura de suerte que ella se sienta cómoda, convencido, y con razón, de que esto produce en el contemplador una impresión de sosiego —el famoso «sosiego» velazquino. Y así vemos con asombro que se las arregla ingeniosamente para que su Cristo esté cómodo en su cruz, lo cual no es débil paradoja. Aprovecha para ello la idea de su suegro Pacheco según la cual los pies deben presentarse descansando en el subpedáneo y clavados

singularmente. Para evitar la expresión de dolor cubre con la melena la mayor parte de la cara y procura que las facciones visibles en rasgos y modo de estar pintados se mantengan en la más discreta convencionalidad. Pero sería un error suponer que por rehuir todo crudo patetismo de dolor y desgarro en la figura del sacrificio, el cuadro carece de patetismo. Lo posee en alto grado, pero de otro género más refinado y sublime —el patetismo de la seriedad.

Otra solución diferente del tema religioso, dentro de su método general en el modo de tratarlo, hallamos en el *Cristo atado a la columna* —o, según hoy se le titula, *Cristo y el alma cristiana*—. Este cuadro plantea bastantes cuestiones a los estudiosos de Velázquez. Nuestro pintor pintó poco y la simplicidad de su régimen vital —permanente adscripción a Palacio— trae consigo que casi todos sus cuadros fueron ejecutados por algún motivo conocido. De aquí que se convierta en un enigma sugestivo el hecho de que no sepamos por qué ni para qué pintó determinado cuadro. El caso de *Las hilanderas*, de que nos ocuparemos, es otro de estos enigmas, bien que mucho más acentuado por la importancia de la obra y la fecha avanzadísima de su creación. No sabemos, pues, ni cuándo ni con qué destino Velázquez pinta el *Cristo atado a la columna*. El modo de su pintura tampoco facilita su fijación cronológica. Es también un caso único en cuanto que es el solo cuadro de Velázquez donde este ha aceptado reproducir el dolor angustiando una faz. Si a esto se agrega que el cuerpo desnudo de Cristo está tratado a la manera clásica de Italia —confusión de tintas, claroscuro acusado y simplificación convencional—, nos encontramos con la obra en que Velázquez hace más concesiones a modos de pintar que desde su primera mocedad había dejado atrás. Sin que quepa precisarlo debidamente, no se puede ver este lienzo sin recordar a Alonso Cano, el más italianizante de los pintores próximos a Velázquez, de cuya adolescencia fue compañero y en cuya amistad continuó. La figura del ángel, fría, seca, desgraciadamente movida, corresponde a la manera de *La túnica de José*, pintada en el primer viaje a Italia. De aquí que algunos supongan que fue allí hecho. Lo más probable es que lo pintase en Madrid poco después de volver. El mejor trozo de pintura es la cabecita infantil. Hubo un tiempo en que se quería ver en ella la segunda hija de Velázquez, Ignacia, nacida en 1621 y muerta pocos años después. Lo que parece indudable es que esa cabeza ha sido pintada originariamente con otra finalidad y hallándose su cuerpo en otra postura. Aquí aparece torpe y violentamente atornillada al cuerpo.

San Antonio Abad y San Pablo el Ermitaño es un cuadro que hasta

hace poco casi todos los entendidos situaban en los últimos años de Velázquez. Loga rompió esta unanimidad sosteniendo que la importancia y el cariz del paisaje, el modo de tratar el árbol lo hacen contemporáneo de los retratos y cuadros de caza. El cielo recuerda el de *Las lanzas*. No es dato desdeñable para fecharlo que fue pintado para la ermita de San Pablo en el Buen Retiro, que en 1634 fue renovada, para ser desafectada pocos años después. Pero hay otras consideraciones que recomendarían volver a la opinión primera. El cuadro es encantador. Hay en todo él una gracia, una libertad, una riqueza de temas y modos que logran lo que en ninguna obra de Velázquez encontramos. Por una vez, nuestro pintor ha querido entregarse al capricho. El cuadro es, en efecto, un capricho. Su tamaño breve, la complacencia con que están pintadas las menudas figuras de ambos santos, la fruición narrativa que lleva a sugerir diversas escenas de la vida del santo en el mismo lienzo, como hacían los primitivos, el trozo de paisaje real entre las rocas y la arbitrariedad de la gran roca en primer término, que no es roca alguna del Guadarrama, todo indica que Velázquez quiso soltar las riendas a una jocundia pictórica insólita en él. Aunque se debe ser muy parco en presumir influencias de formas concretas procedentes de otros pintores en la obra de Velázquez, invitamos a que se compare esa extraordinaria roca con la del cuadro de Salvator Rosa que Michel reproduce en su *Historia del Arte*. Velázquez trató a este pintor en su segundo viaje a Italia.

Hay una dimensión en la obra de arte que, sobre todo en el caso de Velázquez, ofrece sumas garantías para datar cada cuadro. Esta dimensión es la maestría. La maestría es cosa distinta de la genialidad y aun del acierto que la obra represente. Velázquez tenía dotes geniales desde su adolescencia, pero como su estilo era una radical innovación, tuvo que ir logrando en él muy poco a poco maestría. Un buen ejemplo de lo que con esto entendemos es la *Coronación de la Virgen:* no hay un centímetro del cuadro que no rezume maestría, soberana posesión de todos los medios técnicos, plenitud de consciencia, riqueza de recursos. Sin embargo, el cuadro es insatisfactorio. Pero sobre todo él se cierne como una potencia omnipresente la maestría. Pues bien, en *San Antonio y San Pablo* hallamos un máximo nivel de maestría.

RETRATOS

Hemos subrayado anteriormente el hecho extraño de que habiendo sido la fama de retratista —«retratador»— se decía entonces— lo

que hizo que fuese llamado a Madrid mal cumplidos los veintitrés años, sean tan escasos los retratos que de esa etapa sevillana se conservan. Ni siquiera tenemos noticia de otros como la tenemos de muchos posteriores que se perdieron. El *Retrato de hombre* [Museo del Prado], junto a los dos en el grupo anterior mencionados, es todo lo que ha llegado a nosotros. Como el personaje lleva gorguera y no golilla, hay que datarlo antes de 1623, en que el uso de aquella fue terminantemente prohibido. La factura es la más frecuente en su época sevillana: fuerte claroscuro, grave exactitud de valores en la cara, pero pesadamente lograda.

En su primer viaje a Madrid nos hace saber Pacheco que Velázquez hizo un retrato de Góngora. La cosa tiene enorme interés porque, salvo un supuesto retrato de Quevedo, no se tiene noticia de que Velázquez pintase a más escritores contemporáneos. Sorprende que siendo contemporáneo de Calderón, hombre también con frecuente entrada en Palacio, no sintiese nuestro pintor deseo alguno de perpetuar su fisonomía. Verdad es que en su biblioteca —cuyo catálogo poseemos— apenas si había un libro de poesía. Este retrato de Góngora es, sin duda, excelente, pero su contemplación nos deja inquietos en cuanto a su atribución a Velázquez. El motivo es que Velázquez no pintó nunca de esa manera. De su punto de partida, que le era común con otros jóvenes de su tiempo, salen dos vías: una la suya, que es, por lo pronto, pesada de pasta, dura de precisión para captar los alabeos de la carne; otra, casi sin pasta, patéticamente tenue, de tonos más fundidos, prodigiosamente clara. Esta va a ser la característica de Zurbarán en sus obras mejores. No decimos con esto que el retrato de Góngora deba atribuirse a este pintor, pero sí insinuamos que va por otro camino diferente del de Velázquez. Lo mismo cabría decir del *Retrato de hombre*, no reproducido aquí, que hay en el *Institute of Arts* de Detroit.

El retrato ecuestre del conde-duque de Olivares es una de las grandes obras de nuestro pintor y una de las cimas en la historia de la pintura barroca. Hallamos en él todos los atributos del barroquismo que llega, por estos años, a su culminación en toda Europa. La enorme masa del caballo, el enorme cuerpo del personaje, la exuberancia del atuendo, el sombrerazo un poco derribado hacia un lado para que pueda verse la faz, la diagonal de toda la figura, que no solo lo es al plano del lienzo, sino que es diagonal hacia dentro del cuadro, en la tercera dimensión. En fin, el caballo —para que no falte nada— está haciendo piernas. La corveta era la postura ritual del caballo para el barroquismo. Como en todos sus retratos ceremonia-

les, Velázquez reprime su impresionismo, funde más sus tintas. Se halla en la plenitud de sus medios y todo en el cuadro es flúido. El paisaje, aunque sobrio, nos propone lejanías. Todo está en plena aunque cernida iluminación. La posición oblicua de la figura da un gran dinamismo al cuadro. Sorprende que en este retrato ceremonial Velázquez representase de espaldas al personaje. Sin duda, hay precedentes que Velázquez conocía —el *Duque de Feria*, por Jusepe Leonardo; el *Marqués de Balbi*, de Van Dyck, en Génova. Pero el cuadro de Leonardo es un cuadro de batalla y el general aparece solo como un elemento de él. Aquí se trata de una figura exenta; la batalla es solo fondo decorativo y sugestión. Quien sepa ver en Velázquez hasta qué extremado punto era reflexivo y lleno de ingeniosas astucias buscará la explicación de tan extraña postura en las condiciones físicas del conde-duque. En efecto, si comparamos este retrato con los que había hecho del mismo personaje —el más poderoso de España— en 1624 y en 1627 caemos en la cuenta del peculiar problema que planteaba a un retratista la nariz chata del conde-duque. Era una nariz impresentable, como se ve en el retrato más íntimo que a última hora, poco antes de ser desterrado el ministro, le hace Velázquez, donde además la falta de dientes da a su faz el aspecto de un murciélago. Es de una cierta comicidad observar cómo en el retrato de 1624, recién llegado a la Corte Velázquez y tímido por tanto, le inventa una nariz tolerable que al ser pura invención está mal pintada. En el de 1627 la nariz es otra, pero tampoco es la auténtica. En un retrato solemne, «histórico», como el ecuestre no cabía mentir en esa forma. Astutamente Velázquez descubre que visto desde detrás y de lado el rostro deja menos acusada la base roma de la nariz. Era forzoso algún ingenioso artificio, porque, como hemos dicho, se trataba de un retrato «histórico». En él se solemniza la feliz defensa de Fuenterrabía que valió al conde-duque el bastón de mariscal. Por supuesto, el conde-duque no estuvo en Fuenterrabía, cuya defensa se debió propiamente al denuedo de los guipuzcoanos. Por eso pareció entonces ridículo que se honrase por ello a quien tan poca parte en el triunfo había tenido. En la carta de un jesuíta leemos que se ha hecho con el conde-duque lo que con el marido en la *couvade* de los vascos: la mujer pare, pero el marido es el que se mete en la cama y a quien le dan torrijas.

En el mismo año 1638 Velázquez pintó al joven duque de Módena, de visita en la Corte madrileña y que tenía veintiocho años. La suerte colocaba ante el pintor una figura de gran belleza varonil y de sobra interesante. Porque el duque, como poco después pudo verse, era

hombre complicado y retorcido. La cara, de tres cuartos, está pintada con una simplicidad, una exactitud prodigiosas. Además ha logrado Velázquez sacar fuera lo que había en este alma llena de intrigas. La coraza ha sido pintada severamente para no restar atención al rostro. Otro retrato ecuestre del mismo personaje se ha perdido.

En el retrato del escultor Martínez Montañés la técnica empleada en construir esta noble cabeza de hombre que entra en la ancianidad es sumamente avanzada. El escultor murió en 1649 y el cuadro debió ser fechado muy pocos años antes.

En el *Retrato de un joven* [Munich] y en el *Retrato de hombre* [Apsley House] hallamos otras dos figuras interesantes. La primera —que no ha sido concluida— datada hacia 1626 y la segunda en 1632. ¿Quiénes fueron los modelos? Lo ignoramos por completo.

Otro carácter sorprendente en la obra de Velázquez es la escasez de retratos femeninos. Siempre han sido menos frecuentes en la historia de la pintura los retratos de mujer que los de hombre, sobre todo hasta el siglo XVIII, pero la desproporción en el caso de Velázquez es extrema. Sabemos ciertamente de algunos que se han perdido, como todos los ejecutados en Italia, entre los cuales estaba la cuñada del papa, Olimpia Maldachini. Todos los aficionados a Velázquez lamentan muy especialmente que haya desaparecido el retrato de la duquesa de Chavreuse, la inquieta Rohan que había venido a la Corte de España huyendo de la de Francia. Consta que la representó vestida al estilo francés.

Un poco más de adverso destino y habría tal vez desaparecido también el lienzo de la colección Wallace *Mujer con un abanico*. Entonces diríamos que Velázquez no era capaz de hacer un retrato de mujer que pudiera emparejarse con sus retratos varoniles. Pero la existencia de este maravilloso retrato, uno de los trozos de pintura más perfectos que existen, nos deja confundidos. Es un cuadro severo de color, al gusto más íntimo de Velázquez —pardos, negros, olivas, blancos azules, blancos marfil. Solo, como por contraste, una manchita bermellón bajo el lazo, que no se sabe por qué está allí. La carnación es de una suavidad, de una justeza de valores que en la cara de la figura no ha necesitado acudir a la más mínima sombra. La colocación de la figura es de una naturalidad insuperable y, a la vez, las manos rezuman garbo. La verdad es que no se sabe quién fue el modelo. Cierta semejanza con un lienzo solo esbozado en que una mujer está cosiendo y el hecho de que la persona no es de elevada condición social —ni real ni noble— han inducido a pensar que se trate de la hija de Velázquez, Francesca, casada con su discípulo Mazo mucho antes

de ser pintado este retrato. El cuadro es datado en 1648 por toda su técnica, lo que correspondería a la edad que la figura representa: treinta años. Pero es muy dudoso que se puede ver en ella el símbolo de la mujer española. La frente ligeramente abombada, los ojos algo saltones y muy separados hacen pensar más bien en una portuguesa. Y no conviene olvidar demasiado que Velázquez era portugués.

VELÁZQUEZ EN ITALIA

Después de su triunfo en Madrid y ser nombrado pintor del rey a los veintitrés años, el acontecimiento más importante en toda la vida de Velázquez es la visita que Rubens, en la culminación de su fama, hizo a Madrid en 1628-29. Venía el flamenco enviado por la archiduquesa Isabel Clara Eugenia para fines diplomáticos en relación con Inglaterra. En Madrid parece que apenas trató con más artista que Velázquez. La relación fue continua e intensa durante varios meses. Por vez primera se encontraba Velázquez con un gran artista extranjero a quien el arte había dado una situación social de máximo relieve. Su presencia produjo una súbita ampliación de horizontes en la existencia de Velázquez. Madrid, aunque era la Corte de un gran imperio, gozaba de una vida provinciana y hermética. El influjo de Rubens sobre el joven Velázquez —no contaba este aún treinta años— ha de buscarse más en la visión general de la vida que en materia pictórica. Tal vez esta se reduce a hacer más clara su paleta, a hacer intervenir grandes espacios, lejanías en el cuadro y a suprimir los betunes que Velázquez conservaba de su etapa tenebrosa. Pero el efecto más decisivo fue moverle a visitar Italia. Apenas Rubens deja Madrid, Velázquez embarca en Barcelona con destino a Génova en las galeras que llevan al marqués de Spínola. Velázquez encuentra a los pintores caravaggistas como Caracciolo y Máximo Stanzione y al compatriota José Ribera, el *Spagnoleto*.

La presión del arte italiano con sus grandes composiciones obliga a Velázquez a intentar algo parecido y pinta *La túnica de José* y *La fragua de Vulcano*. El primero es el cuadro velazquino menos logrado. Las figuras no logran unirse, articularse en la unidad de una escena. Mientras la parte izquierda del cuadro es un buen trozo de pintura, de un Velázquez en tono menor, la parte derecha es convencional y no logra hacer presentes las figuras. En los desnudos hay grandes concesiones al clasicismo.

La fragua de Vulcano, aunque es también un cuadro de tonos ensor-

decidos —estas dos obras italianas de Velázquez difieren en ello del resto de su obra—, es, en cambio, un magnífico cuadro, de gran originalidad y en que se logra no solo una composición unitaria, sino que todo en ella reproduce una situación instantánea. Apolo hace saber a Vulcano su desgracia matrimonial. Es la primera mitología de Velázquez y para ella vale lo dicho en la introducción general.

En su segundo viaje, en 1649, Velázquez ha llegado en España al máximum de su fama y en todo el mundo es conocido, pero no tanto como pintor, sino en cuanto amigo del rey. Va esta vez con el encargo de comprar cuadros, y no regresará hasta 1651. En este viaje Velázquez no pinta ningún cuadro grande y no parece que pudiese ya recibir influencia alguna nueva. Pinta muchos retratos. Por lo pronto el de su criado el «moro» Pareja, donde da suelta a su propia manera en pleno desarrollo —lo que se llamó «pintar a borrones», «pintar con manchas distantes», «manera abreviada»— en suma, impresionismo.

Esta audaz manera no se detiene ahora ni siquiera ante un modelo como el papa Inocencio X. No existe retrato más aéreo, más suscitador de presencia. El personaje no tenía fisonomía muy grata, pero todo lo que en él había —lo que era digno y lo que era menos digno— se halla patente en el lienzo.

Un inesperado don nos ha dejado este segundo viaje a Italia: dos paisajes de la villa Médicis, en que vemos cómo el arte velazquino que consiste en el retrato generalizado a medio universal de la pintura, acierta a retratar un jardín en dos instantes diferentes, *El mediodía* y *La tarde*. Adviértase que aun en paisajes como estos, que no son fondo, sino protagonistas del cuadro, Velázquez sigue su preferencia por la paleta baja, verdes oscuros y olivas, blancos mates, negros.

MITOLOGIAS

En la introducción general se ha sugerido una definición de cómo Velázquez afrontaba los temas mitológicos que el contorno y concretamente el rey le demandaban. Velázquez logra ante estos temas que, tomados de frente, serían la negación de su idea de la pintura, salvar la realidad y negar la fantasmagoría, sin ser infiel a ella.

Marte y *Mercurio y Argos* son los dos ejemplos más banales, menos interesantes de este recurso velazquino ante la irrealidad de lo mitológico que es buscar lo que podríamos llamar su logaritmo de realidad.

El *Mercurio y Argos* muestra un acusado sentido para lo dramático, en contraposición con el modo satírico de tratar el tema de *Marte*. El erudito alemán Justi sugiere que, para la figura de Argos, Velázquez ha tenido presente el *Gladiador moribundo* de la villa Ludovisi, de Roma. De esta escultura había adquirido el pintor una reproducción para el Alcázar de Madrid.

Cómo Velázquez sabe fundir en una admirable unidad la fábula y la cotidianeidad se patentiza de la manera más inequívoca y convincente en *La fragua de Vulcano*, pintada en Italia y aún de forma más clara e impresionante en una de sus obras últimas, *Las hilanderas*.

LAS HILANDERAS

Son *Las hilanderas* el más glorioso ejemplo de cómo Velázquez trataba los temas mitológicos. De él hemos tratado ya en la introducción. Para muchos, el lienzo de *Las hilanderas* es la cima de la obra de nuestro pintor. En la plenitud de sus medios, Velázquez se eleva sobre las mismas limitaciones de su manera, aceptándolas y, a la vez, dominándolas. Así ha conseguido pintar un cuadro que es al mismo tiempo, algo italiano, algo holandés y todo suyo. Por lo demás su creación es enigmática. Es la postrera obra grande de Velázquez y suele datarse en 1657. Ahora bien, obra de tan grandes designios no parece que fuese pintada para Palacio, sino que la hallamos en el inventario de un doctor Arce, aposentador como Velázquez, descubierto recientemente por la señora Caturla. El doctor Arce debía de ser gran aficionado a la pintura y devoto coleccionista de cuadros, pero esto no explica de ninguna manera que Velázquez pintase para él obra de tanto empeño. En el inventario aparece con el título de *Minerva y Aragne*. Sin embargo, las medidas no coinciden con las del cuadro que llamamos *Las hilanderas* ni siquiera acudiendo al recurso, con tanta ligereza y frecuencia empleado, de suponer que le fueron agregadas tres fajas de lienzo, arriba y a los lados. No es verosímil que Velázquez acomodase en la breve área de lienzo que así quedaría tantas figuras, cinco de ellas nada escasas de tamaño. Sobre todo es inconcebible que el «escenario» luminoso del fondo no hubiera desde luego poseído su medio punto.

En 1625 Ambrosio de Spínola, marqués de los Balbases, consigue rendir la plaza fuerte de Breda, una de las claves estratégicas de los holandeses. En 1634-35 Velázquez perpetúa la escena en que el general victorioso recibe la llave de la ciudad que le entrega Justino de Nassau, hermano de Mauricio de Orange. Es uno de los cuadros más populares en la historia de la pintura y ha de reconocerse que es siempre joven. Este lienzo nos cuenta innumerables cosas; es todo él magnífica unidad y es, a la vez, un hervidero de anécdotas. Cada figura nos narra una historia. El número de figuras es enorme y todas ellas sorprendidas en un movimiento. Pero esta pululación de inquietudes es dominada por un increíble reposo que paradójicamente proviene de la fidelidad con que todo lo que en el lienzo hallamos está sometido a la representación de un instante. Pocas veces aparece en forma tan acusada y triunfadora la gran idea de Velázquez: eternizar el instante.

La arquitectura del enorme cuadro es sencilla. Dos masas de figuras, a la izquierda de cuerpos enteros, a la derecha solo de cabezas sostenidas pictóricamente por el ingente cuerpo de un caballo y, en medio, una muesca, el fondo de la U velazquina donde, como no podía menos, hay un rompiente luminoso. A la derecha, veintiocho lanzas —lo que los españoles de entonces llamaban «picas»—, se alzan enhiestas casi hasta el término superior del cuadro. Salvo cuatro de ellas todas son verticales. La ocurrencia es audacísima porque era acumular una serie de líneas perpendiculares en el cuadro. Pero el caso es que de esas lanzas vive el cuadro. Ellas engendran la quietud en esta escena inquietísima. Por decirlo así clavan la movilidad exuberante de los personajes. Se han buscado innumerables precedentes a estas lanzas geniales. Porque, claro está, que se han pintado muchas veces lanzas o armas semejantes en lo alto, pero todas las precedentes más bien hubieran impedido —de tenerlas muy presentes Velázquez— que se le ocurriera a este tan original e incomparable modo de darlas al aire. Mengs dice que están mal pintadas. No entendemos bien por qué, pues no es presumible que se refiera a que una de ellas, cruzada por otra, produce una ilusión óptica que parece encorvarla.

Hay en este cuadro una riqueza de cromatismo insólita en Velázquez. A pesar de su tizianismo, nuestro pintor no cree mucho en el color. De cuando en cuando, a lo largo de su obra, dispara espléndidas andanadas de cromatismo, como en este caso. Con frecuencia, porque

la nulidad del tema —el principito nulo, la nula princesita— reclamaban alguna compensación. Pero cuando opera a su sabor depaupera a voluntad su paleta. Pero su tendencia a hacer predominar la gama fría implica descreimiento en el color; pero no para en esto: llega a contentarse con el blanco, el negro, el gris —que dan a una etapa de su pintura una unción plateada— y hasta el renegrido verde.

Estas «picas de Flandes», arma característica de los famosos tercios, eran entonces una obsesión para los españoles, tanto positiva como negativa. Ellas sostenían el imperio de España, y, a la vez, costaban más dinero del que España podía gastar. Pocos años después de pintarse ese cuadro en una batalla dada en Alemania, las picas se encendieron y las puntas eran llamitas. Referimos esto como ejemplo de que este arma había llegado a ser el símbolo del misticismo nacional.

PRINCIPES, ENANOS, BUFONES Y LOCOS

Velázquez vivió casi toda su vida —y murió en 1660, a los sesenta y un años— en Palacio. Allí tuvo su morada y allí tuvo su taller. Como su destino en cuanto artista fue pintar lo que tenía delante, Velázquez pintó lo que más principalmente había en Palacio: la familia real y el tropel de monstruos que vagaban a toda hora por las galerías y aposentos.

De Felipe IV hizo hasta treinta y cuatro retratos y la fisonomía exangüe de este monarca pasa una y otra vez a nuestros ojos primero en su juventud, casi adolescente, luego en su madurez y al fin, como en los de 1655 (Museo del Prado) y 1656 (The National Gallery), en las cercanías de la ancianidad. Salvo en el retrato de Fraga, aparece siempre del lado derecho y casi en el mismo ángulo, la cara. Era esta sumamente inexpresiva pero digna y no incorrecta de rasgos. Como hombre, Felipe IV era un fin de raza y por lo mismo sorprende que en cuarenta años de reinado, no se le sorprenda en un gesto, en una palabra indebidos. Los historiadores acostumbran a ser injustos con él por la flojedad de su gobierno que le hizo entregarse al conde-duque de Olivares. Pero acaso no había en España ningún otro hombre con alguna capacidad de gobernante. Al menos los contemporáneos pensaban así y lo hacen constar de la manera más expresa.

Estos Habsburgos vestidos de negro al uso español —tanto el rey como sus dos hermanos— pertenecen, gracias a Velázquez, a la galería de ilustres fantasmas que viven en la memoria europea.

Velázquez que tenía el genio de la elegancia —incluso en el modo de vestir su propia persona— ha sabido conservar en sus lienzos la que estos hombres efectivamente poseían. Los retratos de caza del rey y del cardenal infante, su hermano, revelan en qué medida nuestro pintor sentía la distinción de una postura y de un traje.

El retrato de Fraga es una excepción que dio lugar a una de esas fiestas de color que, de pronto, Velázquez nos ofrece. El rey, por una vez, va a la guerra y se viste de militar, es decir, como un pájaro de las Indias, todo colores. Velázquez juega con el gris que da el plata, con el rosa, con el bermellón. Parece que fue hecho en poquísimo tiempo y en un local tan miserable, que fue preciso abrir en el muro una puerta para que el rey y el pintor pudieran entrar.

Otra figura que reiteradamente pinta es el hijo del rey, el príncipe Baltasar Carlos. Aparece de tres o cuatro años —en la colección Wallace— y le volvemos a ver en su crecimiento hasta su temprana muerte, de cazador y a caballo. Se advierte, sobre todo en el último retrato, la complacencia con que Velázquez construye con sus pinceles aquella bellísima cara infantil y, a la vez, lo bien que la conocía. Al pintarle a caballo quiso magnificarle y hace que dé corvetas su jaquita sobre un amplísimo fondo con la Sierra de Guadarrama. Este caballo, sin embargo, no le salió muy bien.

De la reina Mariana de Austria y de la princesa Margarita sacó todo el partido posible haciéndolas consistir en unos luminosos y enormes trajes y en unas manos deliciosamente sugeridas, que rostenían un pañuelo finísimo, transparente, prodigiosamente reproducido.

Es frecuente hallar en los escritores duros ataques a Felipe IV porque albergaba en su Palacio y sustentaba a enanos, locos y bufones. Pero esta censura no está justificada. En la mayor parte de las Cortes entonces se hacía lo mismo y algunos de los monstruos del Alcázar madrileño vinieron de otros palacios ultrapirenaicos. Era ciertamente un arcaísmo —los Palacios suelen cultivarlo—, una continuación ya extemporánea de un gusto que floreció en el siglo xv. La mayor parte de estos engendros y desdichados no tenía ocupación determinada y es seguro que con extrema frecuencia se filtraba en el estudio de Velázquez. Para este representaban el modelo ideal. Podía, al retratarlos, dar suelta a sus ensayos de técnica pictórica y por eso son, en este sentido, tal vez lo mejor de toda su obra. La miseria del personaje obligaba a atender a la pintura. Además, Velázquez que, según los que le conocieron, era de temperamento melancólico, no creía que los valores convencionalmente loados

—la belleza, la fortaleza, la riqueza— fueran lo más respetable del destino humano sino que más allá de ellos, más profundo, más conmovedor se hallaba el valor —más bien triste y aun dramático— de la simple existencia. Y eso, la simple existencia, es lo que le interesaba reproducir con sus pinceles. De aquí que el carácter negativo de sus monstruos se le transmutase en un valor positivo.

LAS MENINAS O LA FAMILIA

Se ha dicho de Velázquez que era un hombre de pocas ideas. No se entiende bien lo que con ello se quiere decir. Probablemente la observación se origina en que no se sabe ver cuáles son las ideas de un pintor naturalista. Velázquez pintó poco porque no sintió nunca su arte como un oficio, pero cuando se repasa su obra desde el punto de vista de la originalidad, de la fertilidad en el modo de hallar nuevos temas o nuevas maneras de tratar los usadizos, nos sorprende caer en la cuenta de que no ha habido pintor con más ideas. Casi cada uno de sus lienzos es una nueva idea. Velázquez, salvo en los retratos reales, no se repite nunca. Y el hecho incuestionable es que sus tres grandes cuadros —*Las Lanzas*, *Las Meninas* y *Las hilanderas*— ron tres creaciones imprevistas en la pintura y que revelan el más genial poder de invención.

Las Meninas es el ejemplo extremo de ello. La idea de exorbitar o monumentalizar en un gran lienzo una escena cotidiana de su taller palatino y hacer de este modo lo que Justi ha llamado «el cuadro ideal para un historiador» es, de puro sencilla, fabulosamente sublime. En Palacio reinaba, además de Felipe IV, el aburrimiento. Lope de Vega, temperamento nada palatino, hombre de la calle, nos dice que «en Palacio hasta las figuras de los tapices bostezan». Había, sin embargo, un aposento donde siempre podía esperarse encontrar ocasión para la tertulia, para presenciar algún espectáculo menos sólito; era el taller de Velázquez. A él iba con suma frecuencia el rey y, a veces, con él la reina. Allí iba la princesa Margarita con sus «criadas» o azafatas. Nos hallamos en 1656, tres años antes de morir el pintor. Velázquez trabaja en un cuadro cuyo asunto desconocemos. El rey y la reina están en el taller y sus figuras —otra ingeniosa idea— se reflejan en un espejo. Las criadas de la princesa, jóvenes de la nobleza, atienden a la real niña. Dos monstruos —una criada obesa de origen alemán, a quien llaman Maribarbola y un enano italiano, Nicolasillo Pertusato—, entretenían a las damitas.

Una señora vagamente monjil —una «dueña»— y un «guarda-damas» vigilan el grupo infantil. Al fondo, un empleado de Palacio, director de la fábrica de tapices y pariente de Velázquez, don José Nieto, abre una puerta por donde el sol intenta una invasión. Nada más. Pura cotidianeidad.

Cuando en Palacio se hablaba del cuadro solía denominársele *La familia*. No ha sido bien entendido este nombre por no haberse tenido en cuenta que las clases superiores usaban aún el vocablo «familia» en su sentido original que viene de *famulus*, «criado» y significaba, por tanto, más que la unidad de padres e hijos una unidad de mayor amplitud en que ocupaban el primer término los «criados». Pero a su vez «criados» significaba los servidores en cuanto que han sido, en efecto, criados en la casa. En este cuadro, pues, los protagonistas son las muchachas que sirven a la princesa y los enanos adjuntos con la pareja de ambos sexos que los cuida. Por aquellos años existía un cierto bilingüismo castellano-portugués en los círculos aristocráticos y literarios, especialmente en Palacio. Portugal perteneció a la corona de España hasta pocos años antes de pintarse este cuadro. De aquí que se le llamase también *Las Meninas* —hoy diríamos «las señoritas», sean nobles o de la burguesía.

La infanta Margarita es el centro pictórico del cuadro por su traje blanco y oro, sus cabellos áureos, su tez blanca empapada de luz. Pero, repetimos, el sentido de este cuadro no es hacer un retrato de la princesita. Basta compararlo con el que en la misma fecha le hizo y que está en la Galería de Viena. Este retrato, como casi todos los reales, ha sido hecho reteniendo Velázquez su modo impresionista. En *Las Meninas*, por el contrario, la infanta, al igual que las demás figuras, está solo sugerida con pigmentos sueltos que dan valor atmosférico a carne y trajes, pero no se ocupan de precisar.

En este lienzo, Velázquez acomete plenamente el problema del espacio —de un espacio no abstracto y de pura perspectiva, sino lleno de cosas en cuanto que estas impregnan el aire.

Conviene señalar brevemente las relaciones de Velázquez con el espacio una vez que abandona la manera de los tenebrosos. Hay gran probabilidad de que fue Rubens quien le hizo apreciar el encanto que da a un cuadro lo que podemos llamar «apertura hacia espacios», que él mismo había aprendido en Tiziano y luego perfeccionado y acentuado. Pero esos espacios hacia los cuales se abre el cuadro no son espacio real, presente; son alusiones a la espaciosidad, referencias a ellas. Estos son los espacios que Velázquez pondrá detrás de sus retratos reales. No tienen unidad propiamente pictórica

con la figura. Esta ha sido pintada en otro espacio —el del taller, que en el cuadro es sustituido por un espacio ideal con el carácter de tela de fondo. Espacio y figura se son de este modo externos y extraños uno a otro. Que en Velázquez los telones de paisajes recuerden los rasgos de la Sierra de Guadarrama en las líneas como en la tonalidad de color, no quiere decir que él se propusiese pintar un espacio real. El ejemplo más lucido de este método se halla en las lejanías, clara pero convencionalmente iluminadas, que aparecen tras de las figuras de *Las lanzas*.

Solo en *Las Meninas* y en *Las hilanderas* se propone Velázquez *retratar* también el espacio real en que las figuras están sumergidas.

En muchos cuadros de Velázquez hay una presencia de lo atmosférico. Se ha dicho que pintaba el aire. Pero este efecto no tiene nada que ver con su modo de tratar el espacio. Este «aire en torno» lo tienen sus cuadros incluso cuando estos no tienen espacio en torno a la figura e incluso, como en el *Pablillos*, donde ni siquiera tienen fondo.

El ambiente aéreo proviene en Velázquez de las figuras mismas y no de su contorno, espacio o ámbito.

El «naturalismo» de Velázquez consiste en no querer que las cosas sean más de lo que son, en renunciar a repujarlas y perfeccionarlas; en suma, a precisarlas. La precisión de las cosas es una idealización de ellas que el deseo del hombre produce. En su realidad son imprecisas. Esta es la formidable paradoja que irrumpe en la mente de Velázquez, iniciada ya en Tiziano. Las cosas son en su realidad poco más o menos, son solo aproximadamente ellas mismas, no terminan en un perfil rigoroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas, sino que flotan en el margen de imprecisión que es su verdadero ser. La precisión de las cosas es precisamente lo irreal, lo legendario en ellas.

En cuanto a su modo de tratar el espacio en cuanto tal, es decir, su profundidad, habría que decir, aun arrostrando la paradoja, que es un modo más bien torpe. No obtiene la dimensión profunda mediante una continuidad, como Tintoretto o Rubens, sino, al revés, merced a planos discontinuos. En general, emplea tres: el primero y el último luminosos, sobre todo este último, buscando pretexto para «rompientes» de luz. Entre ambos intercala un tercer plano oscuro, hecho con siluetas sombrías, que entristece sus cuadros y en que, por cierto, se ha cebado más la faena mordiente del tiempo.

En *Las lanzas* sorprende ese telón intermedio de figuras arbitrariamente oscuras y sordas de color. En *Las hilanderas* hace el mismo

servicio la criada que en medio recoge ovillos o copos y todo lo que hay en su plano. En *Las Meninas* representan esta función de ensombrecer la dueña y el guarda-damas, y el ritmo de luces y muros ciegos.

Está, pues, obtenido el espacio en profundidad mediante una serie de bastidores como en el escenario de un teatro.

PAISAJE DE GENERACIONES[1]

La tabla adjunta habrá de ser consultada muchas veces durante la lectura de este libro y solo al cabo de esa lectura podrá verse con suficiente claridad lo que me propongo presentándola al lector en el momento en que voy a comenzar a hablarle de Velázquez.

Cuando tenemos plantado ante nuestra curiosidad un hombre del pasado, sea grande, sea minúsculo, y queremos de verdad averiguar quién fue, lo primero que necesitamos hacer es darle un empujón y echarlo al agua, sumergirlo en la corriente del tiempo histórico.

Hay para ello una razón rigorosísima. El intelecto en su ejercicio espontáneo petrifica cuanto contempla, lo aisla y lo deja rígido, lo convierte en estatua. Cuando lo que contemplamos es piedra no hay incongruencia. Por eso ha sido relativamente fácil construir la ciencia astronómica. Las estrellas son piedras y a pesar de ser los objetos espacialmente más distantes del hombre, son los más próximos a su intelecto, potencia petrificante, que como la dejemos operar a su gusto hará de cualquier cosa una estrella. De aquí, viceversa, que lo más remoto del intelecto humano sea precisamente el hombre mismo porque es lo menos mineral que existe. La realidad del hombre es su vida, no su vida somática sino su *bios*, su vida como destino y esta es puro movimiento.

Recordemos que el vetusto y venerable término filosófico «rea-

(1) Este capítulo, hallado entre los papeles del autor, se publica por primera vez en este tomo VIII de *Obras completas*. Redactado, probablemente, hacia 1944. Según apuntes del autor corresponde a uno de los primeros capítulos de su proyectado libro sobre Velázquez, y acompañaría a la tabla de generaciones —publicada en 1947— que al final se reproduce. La restante labor de Ortega en torno al tema se conserva en fichas cuya eventual edición se hará ulteriormente, pero acusa que el trabajo premeditado consistiría en un libro importante en la producción del autor.

lidad» —*realitas*— no significa la *existencia* de algo sino aquello en que ese algo consiste o como quisiera yo que se dijese en español, su *consistencia*. Pues bien, el hombre, la persona humana no consiste en su cuerpo ni siquiera en su alma: cuerpo y alma son solo dos sistemas de mecanismos, físico el uno, psíquico el otro (1), con que el hombre se encuentra y con los cuales tiene que arreglárselas, bien que mal, para ser hombre. La prueba de ello es que dado un cuerpo y dada el alma en él infusa no está dado nada, absolutamente nada de lo que en ese hombre solemos considerar como específica y propiamente humano. En efecto, no está dado qué creencias e ideas tendrá ese hombre, qué cosas estimará o rechazará, qué equipo de instrumentos y técnicas tendrá a su disposición, cuáles serán sus ocupaciones, sus entusiasmos y sus sufrimientos. Para hacer ver hasta qué extremado punto es esto verdad, advirtamos que dado el cuerpo de un hombre no está ni siquiera dado qué sufrimientos corporales tendrá con probabilidad que arrostrar. El repertorio de sus dolores depende del repertorio de analgésicos que en su tiempo existan. La realidad o consistencia del hombre le viene dada, pues, no por su cuerpo ni por su alma sino por su tiempo. O dicho con otro giro: el hombre, la persona no tiene una realidad o consistencia que en absoluto le sea propia, que la traiga y aporte de suyo al existir, que la posea en forma exenta y por sí mismo, sino que es eso que es porque la vida humana había adoptado una cierta figura a la fecha en que él nació.

Esa figura de vida está constituida en su mayor porción por formas de ser hombre vigentes en el tiempo y en la sociedad donde es educado y en que su existencia transcurre. El hombre no nace en la rama de un árbol, como la breva, sino dentro de una sociedad adscrita a determinado territorio, dentro, pues, de lo que llamo un «espacio social». Ahora bien, la sociedad, en todo instante por el cual seccionemos su duración, está constituida por un conjunto de usos, esto es, de modos de pensar, de sentir, de comportarse que son predominantes, que tienen el carácter de «establecidos», que poseen «vigencia colectiva» y, por ello, se imponen automáticamente a todos los individuos que en ese «espacio social» existen (2).

(1) Pacto aquí con lo usado, pero ni hay cuerpo ni psique.

(2) Aunque la economía de este libro excluye que nos demoremos en el desarrollo de los grandes temas que integran una teoría del hombre, de la sociedad y de la historia, importa mucho que el lector entienda bien lo que llamo «vigencia colectiva» porque con este nombre designo un fenómeno fundamental, incuestionable y sumamente estricto. Cuando del uso

La porción de su consistencia que no viene al hombre de los usos imperantes en su tiempo, le llega de formas de vida que encuentra en algún otro individuo o que él mismo inventa. Ambos casos significan lo mismo: sea él, sea el otro se trata de auténtica creación personal. Pero vamos quedos. En primer lugar, esto lejos de contradecir la tesis antecedente de que el hombre no tiene de suyo consistencia, no hace sino remacharla. Porque si aún esta porción de ella que no le es, sin más, insuflada mecánicamente por su contorno, es una creación, quiere decirse que no la trae, que no viene dada con él sino que necesita fabricársela dentro ya de su vida. Pero, en segundo lugar, esa invención o creación personal se la fabrica teniendo en cuenta, aprovechando o corrigiendo las vigencias colectivas, y aún en el caso de más extremada originalidad se limita a producir nuevas combinaciones con las formas que hay ya en el horizonte. Muy especialmente cuando lo que el individuo hace es contraponerse a tales o cuales vigencias de su tiempo, queda manifiesto hasta qué punto está adscrito a este y vive de él. Si esas vigencias no se tuviesen ahí su contraposición, su antagonismo se evacuaría y no tendríamos nada. Cuando decimos, pues, que el hombre recibe su realidad del tiempo o época en que vivimos es indiferente que coincida o contrarreste los usos entonces reinantes. De uno u otro modo, a él está consignado para consistir y no solo para existir. Hasta tal punto es radical la dependencia cronológica a que nos referimos.

Pero ahora viene lo más fuerte. Porque no solo acontece que el individuo carezca por sí de realidad y necesite que su tiempo se la proporcione, sino que «su tiempo» tampoco la tiene de suyo, antes bien, la inmensa mayoría de sus usos, por tanto, de su consistencia humana, le viene de «otro tiempo» anterior y aún lo que puede considerar como nuevo y «suyo» ha surgido *en vista* de lo que hasta entonces se ha usado. De suerte que así como el hombre—para ser hombre—está consignado a una época, esa época está, a su vez, consignada a otras precedentes. No ha habido ninguna que empiece «desde el principio». Todo tiempo humano vive de otros anteriores, procede de ellos y sea en pro, sea en contra, significa su continuación. Pero entiéndase bien el término. Cuando de una cosa decimos que es continuación de otra, no decimos que sea igual a esta, sino, al contrario,

---

digo que le es propio tener «vigencia», aludo a estos dos hechos clarísimos: que todo individuo *determinado* encuentra ante sí el uso imponiéndosele con eficacia tal que si él no quiere aceptarlo no tiene más remedio que arrostrar las penosas consecuencias de su insumisión y, en el caso mínimo, tendrá que gastar especiales esfuerzos para eludirlo.

que es distinta —por ello es otra—, pero que su novedad, su distintivo está hecho de referencias positivas o negativas a aquella. Si en esos tiempos de antes se hubieran los hombres —individuos y sociedad— comportado de otra manera, la consistencia del presente en cuestión habría sido diferente. Pero lo propio pasa a esos tiempos anteriores y así sucesivamente hacia atrás. De modo que el hombre y su tiempo reciben su realidad de toda la corriente histórica anterior, la cual podía íntegramente haber sido otra.

Aquí topamos —aún resuelto como estoy a no meter al lector en los tremendos entresijos del gigantesco asunto— con lo más sorprendente y azorante en la condición del hombre, a saber: que toda vida humana podía haber sido radicalmente otra de la que fue o es. Cada uno de nosotros sería distinto del que resulta ser si hubiera nacido en otra época, pero esa y todas las épocas serían también distintas si la marcha de la humanidad se hubiera iniciado de otro modo o en cualquier instante hubiese tomado otro rumbo, del que, en efecto, tomó. Porque el caso es que esos otros modos o rumbos del comportamiento humano fueron perfectamente posibles. Esto significa muchas y muy graves cosas entre las cuales solo importa aquí recalcar que nada humano es eso que es por alguna razón absoluta *sino* por la meramente relativa de que *antes* otro hecho humano de contextura determinada había acontecido. Es, pues, esencial a toda forma de vida humana *provenir de* otra. Pero ella misma no es tampoco definitiva, sino que se va transformando en una tercera y nueva forma que desarrolla lo que en su interior germinaba, que completa sus limitaciones o, más radicalmente, se inspira en su negación. La realidad humana es, por tanto, incesante metamórfosis y consiste siempre en un movimiento que proviene de algo antecedente y va hacia algo subsecuente.

De aquí que en la contemplación de un hecho humano nada hay más incongruente que verlo como algo quieto y aislado. Esta es la óptica del geómetra. Pero hay que aprender una óptica opuesta, la del historiador. Ver algo históricamente es *verlo en marcha*, proviniendo de una cosa anterior y yendo hacia otra posterior. La pupila de la historia no se detiene nunca, sino que pendula sin cesar hacia adelante y hacia atrás, asimilándose de este modo a la realidad que contempla, la cual es, en efecto, un *venir de*, un *ir hacia* —y no es otra cosa.

De tal modo se está lejos de entender lo que esto significa que parece una perogrullada y se interpreta superficialmente. No se advierte que significa lisa y llanamente, esto: que la humanidad no es una especie, sino una tradición, que el modo de ser del hombre es

distinto del de la piedra, la planta, el animal y Dios, porque es *ser en una tradición*. Por supuesto, es indiferente que este o el otro individuo quiera ser tradicionalista o quiera ser revolucionario. Ni más ni menos en uno que en otro caso, quiera o no, es en tradición (1).

La movilidad sustancial del hombre que aquí se afirma no es la movilidad de su existencia en virtud de la cual él mismo y todo en él aparece en un instante y desaparece en otro. Esta manera de ser temporal queda extrínseca a su realidad, a lo que él es mientras existe. También el animal es transitorio y, sin embargo, su consistencia, que es la de su especie, es permanente, es la misma en el primer tigre y en el último tigre. La hipótesis transformista supone que una especie se convierte en otra, pero esta nueva especie no vive en tradición con la que le dio origen, no vive en vista de esa especie antecedente, sino como si fuera ella la primera especie.

Es, pues, esencial a toda forma de vida humana provenir de otra y en este sentido el individuo consiste en una tradición y fuera de ella no es nada. Mas es preciso que tomemos en serio eso de «provenir». Cuando hablamos de que un estilo pictórico proviene de otro... (2).

---

(1) Cuando digo que el individuo humano consiste en una tradición no afirmo, sin más, que esa tradición sea una, esto es, única. Queda abierta la cuestión de si lo humano se ha iniciado independientemente en distintos puntos del planeta y con formas diferentes. Siempre acaecerá que cada individuo recibe su consistencia de una de esas tradiciones. Tampoco prejuzgo nada sobre si aún supuesta esa pluralidad de tradiciones, será forzoso o no que acaben estas por integrarse en una tradición única, planetaria como parece acaecer en los últimos milenios o si aún llegando a esa unicidad no es posible una nueva disociación posterior en que las ramas de la humanidad vayan divergiendo cada vez más.

(2) [Aquí se interrumpe el manuscrito.]

TABLA DE GENERACIONES[1]

GENERACIONES	POLITICOS Y GUERREROS	HOMBRES DE CIENCIAS Y DE LETRAS	PINTORES EXTRANJEROS	PINTORES ESPAÑOLES
1521 (De 1514 a 1528)	Felipe II (1527-1598)	**Ronsard** (1524-1590) **Santa Teresa de Jesús** (1515-1582) Fray Luis de León (1527-1591) Arias Montano (1527-1598) Sánchez, El Brocense (1523-1601)	**Tintoretto** (1518-1594) Paolo Veronese (1528-1619) Antonio Moro (1519-1576) Pieter Brueghel, El Viejo (1525-1569) Cambiaso (1527-1585) Tibaldi (1527-1596)	Gaspar Becerra (1520-1570) Luis Morales (1520-1586) Navarrete, «El Mudo» (1526-1579)
1536 (De 1529 a 1543)	Isabel de Inglaterra (1533-1603) Antonio Pérez (1534-1611)	**Montaigne** (1533-1592) Scalígero (1540-1609) Bodino (1530-1596) San Juan de la Cruz (1542-1591) Fernando de Herrera (1534-1597) Cardenal Toledo (1532-1596) Charron (1541-1603) Bellarmino (1542-1621)	**Greco** (1542-1614) Barocci (1525-1612) Gilles Cougnet (1538-1599) Federico Zuccaro (1539-1609) Bronzino (1535-1607)	Sánchez Coello (1531-1607)
1551 (De 1544 a 1558)	Enrique IV (1533-1610) Don Juan de Austria (1547-1578) Alejandro Farnesio (1545-1592) Khlesl, Melchor (1552-1630)	**Cervantes** (1547-1616) Tasso (1544-1595) Giordoano Bruno (1548-1600) **Suárez** (1548-1617) Malherbe (1555-1628) Tycho Brahe (1546-1601) Sánchez, El Escéptico (1552-1632) Justo Lipsio (1547-1606) Mateo Alemán (1547-1614) John Lyly (1553-1606)	Paul Bril (1556-1626) Ambrosio Francken (1544-1618)	Céspedes (1548-1608)
1566 (De 1559 a 1573)	Sully (1560-1641) Ambrosio Spinola (1569-1630) Medinasidonia, el de la Invencible (1560-1615)	**Galileo** (1564-1642) **Keppler** (1571-1649) **Shakespeare** (1564-1616) **Bacon** (1561-1626) **Lope de Vega** (1562-1635) **Góngora** (1561-1627) **Marini** (1569-1625) **Arminio** (1560-1609) Campanella (1568-1639) Isaac Casaubon (1559-1614) Fox Morcillo (1560)	**Caravaggio** (1569-1609) Mierevelt (1567-1641) Aníbal Carraci (1560-1609) Cavalier D'Arpino (1560-1640) Pourbus II (1569-1622) Caracciolo (1570-1637)	**Ribalta** (1565-1628) Roelas (1560-1625) Pacheco (1564-1654) Sánchez Cotán (1560-1627) Juan B. del Mayno (1568-1649) Bartolomé González (1564-1627)

1581 **(De 1574 a 1588)**	Felipe III (1578-1621) Richelieu (1585-1642) Olivares (1587-1645) Mansfeld (1580-1626) Wallenstein (1583-1643) Oxenstiern (1580-1626)	Jacob Bohme (1575-1624) Gassendi (1578-1668) **Quevedo** (1586-1645) Van Helmont, El Padre (1577-1664) Herbert de Chesbury (1581-1648) Lamothe le Vayer (1586-1672) Paravicino (1580-1633) Tirso de Molina (1584(?)-1648)	Albano (1578-1660) Guido Reni (1574-1642) Lanfranco (1581-1647) Domenichino (1582-1641) Lionello Spada (1576-1621) Franz Hals (1580-1666) Orazio Borgiani (1578-1616) Stanzione (1585-1656)	Herrera, El Viejo (1576-1656) Orrente (1580(?)-1627) Jáuregui (1583-1641) Tristán (1586(?)-1624) Vicente Carducho (1576-1638)
1596 **(De 1589 a 1603)**	Luis XIII (1601-1643) Cromwell (1599-1658) Mazzarino (1602-1661)	Comenio (1592-1670) **Calderón de la Barca** (1600-1680) Gracián (1601-1658) Sor María de Agreda (1602-1665) Nieremberg (1595-1658) María de Zayas (1590-1661) (?)	**Poussin** (1593-1665) Claudio Lorena (1600-1682) Guercino (1590-1666) Van Dyck (1599-1641) Callot (1592-1635) Jordaens (1593-1678) Gerard Van Hornthorst (1590-[1656)] Vaccaro (1598-1670) Andrea Saechi (1599-1661) Pietro da Cortona (1596-1669) Domenico Fetti (1589-1624) El Bamboccio (Pierter Van Laer) (1592-1645) El Valentino (Louis de Boulogne) (1591-1634) Piero Novelli, «El Monrealese» (1603-1647) Sustermann (1597-1681)	Jerónimo Jacinto Espinosa (1600-1667) Pablo Legote (1590-1672) Juan Rizi (1600-1681) **Zurbarán** (1598-1664) **Ribera** (1591-1652) **Alonso Cano** (1601-1667)
V E L Á Z Q U E Z **(1599-1660)** D E S C A R T E S **(1596-1650)**				
1611 **(De 1604 a 1618)**	Felipe IV (1605-1668)	Milton (1608-1674) Corneille (1606-1684) Rojas Zorrilla (1607-1648) Matos Fragoso (1608-1689) Moreto (1618-1669) Antonio de Solís (1610-1686) Francisco de Melo (1608-1666)	**Rembrandt** (1606-1669) Sassoferrato (1605-1685) Teniers (1610-1690) Ter Borch (1617-1681) Van Ostade (1610-1685) Salvator Rosa (1615-1677) Gerard Dou (1613-1675) Caballero Calabrese (1613-1699) Castiglione, El Gregueto (1616-1670) Micco Spadaro (1610-1675)	**Murillo** (1617-1682) Carreño (1614-1685) Francisco Rizi (1608-1685) Pereda (1608-1678) José Leonardo (1606-1656) Juan de Pareja (1606-1670) Mazo (1612(?)-1667) Llanos y Valdés (16..- Pedro de Moya (1610-1666)

(1) [Publicada en 1947, conforme se indica en la pág. 555.]

ÍNDICE DEL TOMO OCTAVO

MEDITACIÓN DEL PUEBLO JOVEN

VELÁZQUEZ

Págs.